

33

AÑO 17 NÚMERO 33 VOLUMEN 17

febrero de 2026 - julio de 2026

STOA

Revista del Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana



STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

NÚMERO ESPECIAL MONOGRÁFICO:
LAS FILÓSOFAS EN LA HISTORIA
Y LOS CIMIENTOS DE LA NUEVA CIUDAD

Coordinadora
Viridiana Platas Benítez

AÑO 17

VOLUMEN 17
febrero de 2026-julio de 2026

NÚMERO 33

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dr. Martín Gerardo Aguilar Sánchez
Rector

Dr. Arturo Aguilar Ye
Secretario Académico

Mtra. Lizbeth Margarita Viveros Cancino
Secretario de Administración y Finanzas

Dr. Roberto Zenteno Cuevas
Director General de Investigaciones

Dr. Dario Colorado Garrido
Director General de la Unidad de Posgrado

Dr. Ignacio Quepons Ramírez
Director del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Esteban Marín Ávila

Editores: Esteban Marín Ávila · Jesús Turiso Sebastián · Adolfo García de la Sienra Guajardo · Jacob Buganza · Julio Quesada Martín · José Arturo Herrera Melo ·

Diseño y maquetación: Adolfo García de la Sienra · Jesús Turiso Sebastián · Esteban Marín Ávila

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos † · Francisco Arenas-Dolz · Mauricio Beuchot · Daniel H. Cabrera · Alberto Carrillo Canán · José Emilo Esteban Enguita · Fernando Gómez Cabia · Eduardo González de Pierro · Rodrigo Guerra López · Rosalba Atilana Guerrero Sánchez · José Antonio Hernanz · Guillermo Hurtado Pérez · Sidonie Kellerer · José Lasaga Medina · Darin McNabb · Adriana Menassé · Fambio Morandín Ahuerma · Ana Brisa Oropeza Chavez · Viridiana Platas Benítez · Pablo Quintanilla Pérez Wicht · José Ignacio Quepons · Eliseo Rabadán Fernández · François Rastier · Leandro Rodríguez Medina · Menno Rol · Diego Ignacio Rosales Meana · Stefano Santasilvia · Samuele Tadini · Raúl Urbina Fonturbel ·

Stoa aparece dos veces al año, en febrero y agosto. Está dedicada a la filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

*NÚMERO ESPECIAL MONOGRÁFICO:
“LAS FILÓSOFAS EN LA HISTORIA Y
LOS CIMIENTOS DE LA NUEVA CIUDAD”*

VIRIDIANA PLATAS BENÍTEZ	
Presentación del número especial monográfico	
”Las filósofas en la historia y los cimientos de la nueva ciudad”	1
LAURA CAROLINA DURÁN	
“Allí donde estaba antes de ser”:	
Su conceptualización en Hadewijch de Amberes y Margarita Porete, Laura Carolina Durán	5
PATRICIA DÍAZ HERRERA	
Funciones críticas de la dama opinión en la advisión de Cristina de Pizán	29
RUBÉN BUSTOS CRUZ	
Tres enfoques modernos sobre la imaginación: Descartes, Spinoza y Sor Juana	47
LAURA ISABEL RODRÍGUEZ	
La educación como objeto en el pensamiento de Mary Wollstonecraft: un análisis sobre su su significado etnográfico e histórico	77
ISABEL ESTEFANÍA GUTIÉRREZ LÓPEZ OLIVERA	
<i>Eros, agape</i> y la transformación social del amor en Flora Tristán	99
MARÍA DEL CARMEN LÓPEZ SÁENZ	
María Zambrano: persona y democracia en la ciudad	131

MISCELÁNEA

REBECA MALDONADO RODRIGUERA El modo de ser del cuidado en la escuela de Kioto: sobre Heidegger, Tanabe y Nishitani	151
MÓNICA IGARTÚA SENTÍES El malestar y sus discursos: una crítica de la instrumentalización terapéutica de la existencia	167
IVÁN ARIEL TOMASSINI Un análisis histórico y sistemático de los argumentos trascendentales	191
LUIS ERNESTO GUADARRAMA NAVARRO El debate sobre el carácter científico de la pedagogía entre Flores, Ruiz y Rébsamen: un trabajo de historia intelectual	215
ANDRÉS BUDEGUER MARÍA TERESA JURI Sobre la condición epistémica de la medicina	237
EMILIANO MENDOZA SOLÍS Goethe, en los límites del lenguaje: Historia de los problemas, lenguaje, paisaje y símbolo	261

RESEÑAS

JOSÉ ANTONIO HERNANZ MORAL Javier Echeverría, 2023, <i>Leibniz, el archifilósofo</i> , Plaza y Valdéz, Madrid.	275
JOSÉ FRANCISCO SILVESTRE MONTELLANO Ignacio Quepons Ramírez, 2025, <i>La razón para rebelarnos</i> , Editorial Sb, Buenos Aires.	281

**LAS FILÓSOFA EN LA HISTORIA
Y LOS CIMIENTOS DE LA NUEVA CIUDAD**

Coordinadora

Viridiana Platas Benítez

Stoa

Vol. , no. 33, pp.1-3

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2866

PRESENTACIÓN DEL NÚMERO ESPECIAL MONOGRÁFICO
*LAS FILÓSOFAS EN LA HISTORIA Y LOS CIMIENTOS
DE LA NUEVA CIUDAD*

VIRIDIANA PLATAS BENÍTEZ

Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana

vplatas@uv.mx

México

<https://orcid.org/0000-0002-6169-6932>

“La Ciudad de las damas” (1405) de Cristina de Pizán (1364-1431) es un obra que irradia una fuerza insospechada del pensamiento filosófico. Por ello, afirmar su carácter vanguardista es felizmente una obviedad para quienes se interesan el día de hoy en los temas criticados por de Pizán, tales como el sesgo misógino de los relatos sobre mujeres (generalmente basados en el vituperio escrito por hombres). Cabe recordar, que la intención del ejercicio de la filósofa es defenderlas y demandar su derecho a la educación, el reconocimiento de la dignidad moral y la igualdad de las facultades intelectuales entre los sexos.

No obstante, debe tenerse presente que la investigación e integración de las filósofas en la currícula universitaria es todavía reciente, y por ende, es vigente el poder de la crítica dirigida a las disertaciones filosóficas sobre la naturaleza de la mujer, en aras de contrarestar los efectos de las misoginia fisiológica, ética, jurídica y política, y con ello, ampliar el cánón de inclusión de figuras femeninas en los cotos de la historia.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Lamentablemente, generaciones de filósofas y filósofos fueron y siguen siendo educados sin tener como referentes nombres, propuestas y problemáticas formuladas por las mujeres en las distintas épocas en la historia de la filosofía. Por ello, *Stoa, Revista del Instituto de Filosofía*, pendiente de la investigación filosófica rigurosa, crítica y original atiende en este número a la necesidad de compilar estudios que aporten e inspiren el debate filosófico en relación a la historia de las filósofas.

El número especial monográfico: “Los cimientos de la nueva ciudad y las filósofas en la historia: celebración del 660 aniversario del natalicio de Christine de Pizán” busca reconocer las aportaciones de la filósofa de origen veneciano mediante la recopilación de estudios sobre mujeres en la historia de la filosofía, que justamente cristalizan su proyecto filosófico: una ciudad de las damas descrita en la obra homónima, fundamentada en un modo crítico de escribir la historia de las mujeres y habitada por las distintas generaciones de pensadoras que debaten y proponen ideas pertenecientes a las diversas áreas del saber.

Así, el objetivo de este número es reunir investigaciones que analicen perspectivas sobre las aportaciones de las mujeres en la historia de la filosofía a través de los siguientes tópicos: Cristina de Pizán: su filosofía y su legado; historiografía de las mujeres filósofas; filósofas de la Antigüedad y el Medioevo; filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración; filósofas mexicanas, de América Latina y habla hispana.

Los seis trabajos aquí reunidos colaboran en estas líneas de investigación en cuanto que analizan, discuten y proponen, junto con Cristina de Pizán, Hadewijch de Amberes, Margarita Porete, Sor Juana Inés de la Cruz, Mary Wollstonecraft, Flora Tristán y María Zambrano elementos de la crítica epistemológica, la ontología del alma, el análisis social, político y educativo de cara, no sólo a sus respectivos contextos históricos, sino también al nuestro.

Es menester agradecer al director en Jefe de *Stoa*, el Dr. Esteban Marín Ávila, por la calurosa recepción de la propuesta del número monográfico, así como a su atento monitoreo del proceso editorial, que gracias a su intervención, logró zanjar las adversidades tecnológicas que se nos presentaron. Cabe destacar y agradecer también a los dictaminadores y dictaminadoras, quienes desde Argentina, Brasil y México aportaron de manera generosa su conocimiento y tiempo en la cuidadosa revisión y sugerencias de mejora de los manuscritos. Y por supuesto, mi profundo agradecimiento a los autores y autoras de los artículos, quienes de manera seria, a la vez que entusiasta,

respondieron a la convocatoria lanzada en 2025 y cuyas interesantes, agudas y originales propuestas exhortan a las y los lectores a mantener vibrante a la Ciudad de las Damas.

Dra. Viridiana Platas Benítez

Editora invitada

Xalapa Enríquez, Veracruz, enero de 2026

Stoa

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 5-28

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/STOA.2026.33.2840

“ALLÍ DONDE ESTABA ANTES DE SER”: SU CONCEPTUALIZACIÓN
EN HADEWIJCH DE AMBERES Y MARGARITA PORETE

“There where I was before I was”: Its conceptualization
in Hadewijch of Antwerp and Marguerite Porete

LAURA CAROLINA DURÁN

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de San Martín

lcarolinaduran@gmail.com

Argentina

<https://orcid.org/0000-0002-5721-1701>

RESUMEN: Este trabajo analiza cómo conceptualizan la transformación del alma Hadewijch de Amberes y Margarita Porete, místicas del siglo XIII. Se trata del proceso por el que el alma llega a ser la que realmente es, alcanza su verdadera y propia constitución ontológica: retorna a su origen. Para ambas autoras esa transmutación implica seguir la voluntad de Dios, por eso la propia voluntad debe morir. Esa idea de hallar la verdadera naturaleza del alma “allá donde estaba antes de nacer” responde al movimiento neoplatónico de *exitus* y *reditus* y será empleado por la tradición mística posterior, como se apreciaba en Eckhart.

PALABRAS CLAVE: Hadewijch de Amberes · Margarita Porete · alma · retorno al origen

ABSTRACT: This work analyses how Hadewijch of Antwerp and Marguerite Porete, 13th-century mystics, conceptualise the transformation of the soul. It

Recibido el 10 de septiembre de 2025

Aceptado el 13 de enero de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

deals with the process by which the soul becomes what it really is, attains its true and proper ontological constitution: it returns to its origin. For both female authors, this transmutation involves following God's will, which is why one's own will must die. This idea of found the true nature of the soul 'where it was before birth' responds to the Neoplatonic movement of *exitus* and *reditus* and will be adopted by later mystical tradition, as seen in Eckhart.

KEYWORDS: Hadewijch of Antwerp · Marguerite Porete · soul · return to the origin

1. Introducción

Hace tiempo que se analizan distintos aspectos sobre filósofas y pensadoras en la historia de la filosofía clásica. En general, se había sostenido que las mujeres no habían participado en la producción intelectual en esos períodos (antiguo, tardoantiguo y medieval), a la vez que las pocas que sí eran conocidas estaban excluidas de los cánones de estudio, dado que era escaso el saber sobre sus efectivas producciones textuales. Desde unos años hasta la actualidad, ya no alcanza solo con recuperar la figura de estas pensadoras y sus obras atendiendo a su silenciamiento, sino que resulta necesario profundizar en el estudio de los trabajos conservados. En esta línea, la propuesta de este artículo es examinar un aspecto de la concepción de dos autoras medievales sobre el proceso de transformación del alma en la experiencia mística, a fin de dar cuenta de las elaboradas ideas que expresaron y transmitieron a sus contemporáneos.

Hadewijch de Amberes y Margarita Porete fueron autoras pioneras en escribir en sus respectivas lenguas vernáculas, si bien en el caso de Hadewijch debemos atender a su contemporánea Beatriz de Nazaret. Ambas pertenecen a la denominada teología vernácula desarrollada en el siglo XIII (McGinn 1994, p. 6). Aunque sus obras no resultan equiparables desde varios aspectos, comenzando por los géneros empleados en la escritura, más allá de sus diferencias contienen algunas conceptualizaciones que resultan cercanas, aquí atenderemos a una que es central para el pensamiento místico. En efecto, una de esas proximidades de ideas tiene que ver con la forma en la que interpretan la transformación del alma, ese proceso a través del cual el alma llega a ser la que es realmente. Esto significa que cuando consigue alcanzar su verdadera y propia constitución ontológica, luego del vaciamiento de sí misma, se produce el retorno al origen. Tanto Hadewijch como Margarita entienden que esa alte-

ración del alma supone seguir la voluntad de Dios, y en tanto tal abandonar la propia voluntad que debe morir, ser aniquilada. Esto representa una evolución desde el imperfecto amor humano hasta el amor puro, de modo de alcanzar la semejanza con Dios, quien se amará a sí mismo en el alma. La idea de hallar la verdadera naturaleza del alma “allá donde estaba antes de nacer” implica ese movimiento neoplatónico del *exitus* y el *reditus* elaborado de tantos modos en la tradición cristiana, y será empleado por la tradición mística posterior, por ejemplo en los trabajos de Meister Eckhart.

El trabajo está estructurado en dos secciones, una dedicada a cada autora en la que se brindan algunas referencias histórico-biográficas mínimas para luego detenernos en sus ideas sobre la temática indicada, para realizar un análisis hermenéutico de tales conceptualizaciones, indicar posibles vínculos con la tradición filosófica e hipotetizar algunas razones de esta cercanía conceptual.

2. Hadewijch de Amberes

Hadewijch nació a fines siglo XII o principios del XIII, en el ducado de Brabante, parte del Sacro Imperio Romano Germánico. Escribió en lengua brabantina, en diversos géneros, en los que transmite una gran erudición en literatura espiritual y secular. Su obra se conserva en tres manuscritos del siglo XIV. El corpus consta de catorce visiones (*Visioenenboek*, Libro de las visiones), treinta y una cartas dirigidas la mayoría a amigas o seguidores (*Brieven*, Cartas), dieciséis poemas didácticos (*Strofische Gedichten*, Poemas rimados), la mayoría en coplas rimadas, y otros cuarenta y cinco poemas en estrofas (*Mengeldichten*, Poemas en estrofas o mixtos), estos últimos de autoría dudosa.

Fue F. J. Mone en *Estudio de la literatura antigua de los Países Bajos* (1838) quien redescubrió los escritos de Hadewijch, después de un extenso período de cuatro siglos de olvido. El autor señaló que, especialmente en los poemas, se brinda tributo a un amor espiritualizado dirigido a lo divino, sin embargo los clasificó como *weltliche Minnelieder* “canciones de amor mundanas” (Reynaert 1994, p. 208). Se considera una innovación de Hadewijch el empleo de ese modelo cortesano profano para transmitir contenidos religiosos y espirituales, una muestra de su genio artístico. Por eso, Hadewijch como autora es una acabada representante de la denominada “mística del amor”, aun cuando aparecen elementos de la llamada “mística de la esencia” predomina el componente afectivo-emocional (Swart y Ros 2001, p. 18; Tabuyo 1999, pp. 13-15). En casi todos sus escritos se expresa un lirismo apasionado y una sensualidad corpórea, que otorgan a su misticismo un carácter muy idiosincrático.

co.¹ Como indica Fraeters (2017, p. 28), hasta el siglo XII la contemplación se comprendía como una experiencia espiritual en la que el intelecto del alma resultaba iluminado, mientras que en la tradición afectiva, desarrollada desde el misticismo unitivo de Bernardo de Claraval, la vivencia se centra en la humanidad de Cristo y en la sensibilidad físico-emocional que da cuenta de la presencia de Dios. En relación con esto último, es importante recordar que algunos estudios muestran que en el misticismo afectivo no es apropiada esa distinción entre sensaciones internas de los sentidos interiores y externas de los sentidos corporales (Rudy 2002, pp. 1-7).²

No disponemos de datos precisos sobre la Hadewijch histórica, solo contamos con la información que se puede inferir desde sus escritos, por ejemplo, parece haber sido líder de una comunidad beguina, se ha discutido su pertenencia a la tradición cisterciense (Dinzelbacher 2012, pp. 86-87). El último capítulo del *Visioenenboek*, titulado “Lista de los perfectos”, nombra una cantidad de personas que han alcanzado la perfección en el amor, una de las ellas es una beguina llamada Aleidys quemada en la hoguera por orden del maestro Robbaert, ese dato permite fijar la fecha de composición en torno a la mitad del siglo XIII. No hay indicios de que Hadewijch procuró publicar su trabajo, a diferencia de Margarita (Blamires 1995, pp. 135-152; Minnis 2010, pp. 47-81). Tampoco hay elementos para pensar en una búsqueda de aprobación de la obra, como sí hizo Margarita que, por otra parte, llama a su producción con el término “libro”, mientras que Hadewijch emplea los términos *segghen* (decir), *spreken* (hablar) y *singhen* (cantar) para caracterizar su trabajo (Daróczy 2007; Fraeters 2014, pp. 49 y ss.).

¹ Hay acuerdo en que Bernardo de Claraval tuvo un rol clave en la difusión de la representación erótica del amor espiritual, en efecto, se suele atribuir la corriente del “misticismo nupcial” medieval tardío a sus enseñanzas, opinión que no es tan fácil de demostrar, como ha observado Kopf 1985, pp. 48-77.

² Tanto Orígenes como Agustín distinguían entre esos dos conjuntos de sentidos y consideraban la contemplación, o visión intelectual en términos de Agustín, un asunto exclusivo de los sentidos internos puramente espirituales. En realidad, las nociones medievales de sentidos internos y espirituales provienen de diversas tradiciones: por una parte, la filosofía natural y la medicina (Aristóteles y Galeno), por otra, la teología cristiana (Orígenes y Gregorio). Los sentidos internos (*sensus interiores*) se refieren a la facultad cognitiva del alma que procesa la información sensorial externa, involucran cuatro funciones: *sensus communis*, imaginación, cognición y memoria. El concepto de sentidos espirituales (*sensus spirituales*) fue desarrollado por los primeros teólogos cristianos para conceptualizar las metáforas sensoriales de la Biblia. Se refiere al sensorio con el que la parte superior del alma, la mente, puede percibir a Dios, una duplicación espiritual de los sentidos externos. Véase Largier 2003, pp. 3-15; Gavriluk y Coakley 2011, pp. 1-18.

En sus diversas obras se conjugan una serie de conceptos, como la centralidad del amor, el noble nacimiento, el crecimiento en las virtudes, el desprendimiento de todo lo externo, la pobreza espiritual, el retorno a la unión primigenia, nociones que se vinculan entre sí. Estos temas los trata en distintas secciones de sus obras, pero especialmente en el conjunto de los llamados *Mengeldichten*, atribuidos a Hadewijch o a Hadewijch II (Suydam 1996). Es muy significativo lo cercano que resultan los poemas, tanto en su teología como en su poética, a la obra de Margarita, así como también contienen mucho de los conceptos teológicos claves de Eckhart. Como indican Zum Brunn y Epiney-Burgard (1989, p. 17 y ss.), en la escritura de las beguinas de zonas geográficas cercanas de la Europa medieval existen una serie de afinidades, algo que podemos vincular con la pertenencia a una tradición mística común y el intercambio de textos que auxiliaban en la formación de esta nueva espiritualidad.

Hadewijch, como mencioné, es una representante de la mística del amor, este cumple una función central en todos sus escritos.³ Por ejemplo, un poema narra cómo sigue la orden que Amor le da, que lleva su espíritu a la aventura, que describe como sin forma, figura ni porqué, pero que se siente (*Strofische Gedichten* XXII). Por efecto del Amor el alma lleva a cabo un recorrido que es propiamente una transformación de sí. En la carta que cito a continuación Hadewijch elabora un resumen conciso de sus enseñanzas y doctrinas:

debes esforzarte hasta el fondo por crecer como si partieras de la nada, como quien no tiene nada y nada puede alcanzar a menos que luche desde el fondo de su nada. Y sean cuales sean las obras que puedas realizar, déjate caer siempre en el abismo de la humildad (Swart y Ros 2001, pp. 70-71 [*Brieven* VI 17]).⁴

La carta está dirigida a una “hija querida”, que es aun joven, a quien dedica muchas advertencias, como en las epístolas anteriores, en particular la prime-

³ *Minne* en Hadewijch puede significar diversas ideas. Van Mierlo 1947, p. 11, editor de la obra, lo identifica con Dios o con el amor divino; N. de Paepe 1967, pp. 258 y ss., con el amor como sentimiento. Guest 1971, pp. 26-27, interpreta que es la emoción de amor subjetivo y también la fuente, la causa de esa emoción, no equiparable a Dios, sino a algún poder, ser supremo, que tiene por esencia de su naturaleza el Amor. Por su parte, Reynaert 1981, pp. 333 y ss., enfatiza el parecido con la personificación del Amor en la literatura secular de la época, y lo considera como el tipo más alto de amor cortés dado que se dirige a Dios. Willaert 1984, pp. 359 y ss., finalmente, señala que *Minne*, por la personificación, combina características psicológicas y éticas en una figura retórica. En consecuencia, *Minne* puede ser el amor experimentado personalmente y el Amor en sentido absoluto, y en la enseñanza de Hadewijch en su conjunto solo puede ser *Godsliefde*, “Amor divino”. En todo el artículo amor está en mayúscula cuando está escrito así en los textos o se trata de la personificación, en caso contrario está en minúscula, lo mismo es válido para el alma.

⁴ Traducción levemente modificada de acuerdo con la edición de Van Mierlo 1947.

ra y la segunda. El tema general parece estar inspirado por un estado de ánimo que espera más consuelo y gozo del Amor, y enseña que el verdadero amante debe esforzarse menos por la recompensa que por un servicio hermoso y una vida que siga el ejemplo de Cristo. Por eso la debe animar a la perseverancia, a la renuncia de su propia voluntad, debe servir al Amor con confianza. En el fragmento anterior, Hadewijch explica que esa transformación del alma implica alcanzar el fondo de sí que se vincula con la propia nada, a su vez esto tiene que ver con un ejercicio de la humildad. Ese fondo del alma es el sitio donde se manifiesta el amor: “Aquel a quien Amor/ toca en el fondo del alma/ conocerá muchas horas sin nombre” (Tabuyo 1999, p. 66 [*Strofische Gedichten* v]). Amor es una manifestación divina que “toca” al alma precisamente allí, en su fondo.

En la misma carta, presenta una doctrina importante, porque ese trayecto del alma que conlleva el proseguir los caminos de amor conduce a la idea de unión con la deidad. Para eso es necesario llegar a ser lo que se es y dejar atrás a lo que aun no se tiene:

Él está en la cima de su goce y nosotros en el abismo de nuestra carencia. Quiero decir que a ti y a mí, que todavía no hemos llegado a ser lo que somos, ni hemos comprendido lo que tenemos, y aun estamos tan lejos de lo que es nuestro. Nos hace falta, sin ahorrarnos nada, soportar que nos falte todo para tenerlo todo y aprender únicamente, valientemente, la vida perfecta del Amor, que a ambas nos ha llamado a su obra (Swart y Ros 2001, pp. 66-67 [*Brieven* VI 3]).⁵

Hadewijch expresa esa radical diferencia entre la naturaleza divina y la humana, aun así, se trata de una distinción que puede saldarse en la medida en que la vida de la humanidad se cumplan las obras de Amor, así se alcanzará la unión mística y la divinidad. Para Hadewijch esto se puede lograr si se imita la vida de Cristo.⁶ Esto se relaciona también con otra idea, la de que no tener nada es en realidad tenerlo todo, es decir, dejar de lado la propia voluntad en pos de perseguir las obras de Amor. La experiencia de Cristo se revela especialmente a través de la conformidad de la propia voluntad con la voluntad del Amor, de Dios. No es una conformidad pasiva, sino una voluntad a lo que Dios quiere, leitmotiv de la carta. Saber que somos suficientemente iguales a Amor debería ser la máxima preocupación para todo creyente. Lo que Hade-

⁵ Traducción levemente modificada siguiendo la edición de Van Mierlo 1947.

⁶ Aquí entiendo que existe una diferencia entre las autoras: para Hadewijch la *imitatio Christi* es la imitación de la vida virtuosa de Jesús, para Margarita la *imitatio* se relaciona con su concepto central, el aniquilamiento, lo que hay que imitar es la absoluta entrega de Cristo a la voluntad del Padre.

wijch más condena es la voluntad propia, que regresa incesantemente, porque representa una oposición a la divina e impide el crecimiento espiritual.

La referencia a Dios como permaneciendo en la cima de su goce se vincula con otra idea muy reiterada en las cartas: Amor se basta a sí mismo. Esto presupone la doctrina de la causa *exemplaris*: Dios está en la profundidad de su ser y nosotros permanecemos en esa profundidad pero desde nuestras deficiencias. Dios se goza a sí mismo, en sí mismo y en nosotros, y nosotros lo gozamos en sí mismo. Mientras no lo disfrutemos en sí mismo, debemos esforzarnos por lograrlo, entonces estamos en nuestras deficiencias, aun no tenemos lo que estamos destinados a lograr: nuestro ejemplo en Dios. Para Hadewijch es necesario comprender la profunda intimidad del alma, responder la pregunta sobre qué es: “El alma es un abismo sin fondo donde Dios se basta a sí mismo y saborea plenamente el gozo que él mismo contiene y donde ella se satisface en él constantemente” (Swart y Ros 2001, p. 105 [*Brieven* XVIII 3]).⁷ La divinidad tiene un fondo y el alma también, en el encuentro entre esos dos fondos se podrá alcanzar la libertad, que significa para Hadewijch la unión con Dios, volver a la estancia en los cielos, que es el verdadero lugar del alma.

A su vez, la entrega a Amor se vincula con el nacimiento del alma: “Si hubiera pensado en mi noble nacimiento,/ habría dado a luz pensamientos nobles/ porque con gusto nos abandonamos a Amor” (Fraeters y Willaert 2016, p. 252 [*Strofische Gedichten* XXIII 6]).⁸ Ese noble nacimiento (*hoege gheslachte*) no tiene un sentido literal o autobiográfico, sino que expresa la unión de un motivo cortesano con un contenido teológico.⁹ La misma carta citada anteriormente también incluye una expresión parecida: “Seguirás tu ser, en el que Dios te ha creado” (Van Mierlo 1947, p. 62 [*Brieven* VI 191]).¹⁰ Es decir, muestra aquí una concepción muy elevada del hombre, dado que el alma es tan noble tiene un destino tan elevado. Por eso el alma no conocerá placer ni descanso excepto solo en Dios, por eso debe atreverse a afrontar la plenitud de Dios que es su propio bien, y por la conciencia de la nobleza de su alma rechazará todo consuelo menor. Hadewijch distingue entre nuestra primera existencia y la libertad en la que fuimos creados y a la que ahora somos llamados y elegidos mediante la obra de la redención. En otros poemas

⁷ Véase también la idea del fondo del alma en *Brieven* XII 3, XXII 5.

⁸ Traducción propia.

⁹ El término griego es εὐγένης (*eugénes*) “importante, de nacimiento noble”, véase Lucas 19.12, I Corintios 1.26, Hechos 17.11.

¹⁰ Traducción propia.

encontramos las mismas ideas, como *Strofische Gedichten* I que indica que tales almas tendrán un pensamiento recto y puro en cualquier situación que afronten por Amor, o *Strofische Gedichten* XVII que habla de las almas nobles a las que Dios les muestra los tormentos del amor para que puedan saborear su esencia. Todo esto se relaciona con el nacimiento de Dios en el alma (*Mengeldichten* XV). Hadewijch sigue una doctrina ejemplarista, por eso se trata de recuperar aquella nobleza primordial del alma restaurando al hombre pecador según la imagen y semejanza de Dios, pues así era su ser original, por esta razón esa nobleza debe ser recordada.¹¹ Por otra parte, la *hoege gheslachte* de Hadewijch evoca un sistema conceptual religioso que privilegia el ejercicio de la memoria, una de las tres facultades del alma por las que la Trinidad se refleja en el hombre, noción que jugó un papel esencial en el misticismo cristiano del siglo XII, y que trata explícitamente Margarita.¹²

Ahora bien, como adelanté, la entrega a Amor implica asimismo la idea del abandono total del deseo personal: “debo abandonarme, y por los caminos/ vagar sola a merced del libre Amor” (Tabuyo 1999, p. 63 [*Strofische Gedichten* III]), o en *Strofische Gedichten* XXII: “Dura pero cierta es la ley: no puedo/ conocer al Amor si no renuncio a mí” (Tabuyo 1999, p. 90). Hadewijch elogia la indiferencia hacia el propio destino, pero va incluso más allá dado que también se pone en juego hacia la presencia o ausencia de Dios, porque cualquiera sea la voluntad de Dios debe ser aceptada. Otra expresión que emplea es “aniquilarse en el Amor” (Tabuyo 1999, p. 103 [*Strofische Gedichten* XXXVIII]), lo que constituye el más alto conocimiento. El término *ongherijnlec* (*Brieven* XIX) expresa esa disposición que se puede traducir por “inamovible”, “inafectado” o “impasible” (Reynaert 1994, p. 27).

Entonces, podemos establecer relaciones entre las ideas previas, el alma tiene un nacimiento noble dada su creación a imagen y semejanza, y ese permanecer inamovible favorece la consumación del modo de su creación porque se asocia con parecerse cada vez más a la divinidad: “El alma que es más impassible es más como Dios. Mantente inmóvil ante todas las personas en el cielo y en la tierra hasta el día en que Dios sea levantado de la tierra y te

¹¹ Se trata de ideas presentes en Bernardo de Claraval, *Patrologia Latina* 183, 571C, también *Sermones in Cantica* xxi 6, xxiv 6. La idea se enuncia de manera muy sorprendente en la homilía de Bernardo *De primordiis, mediis et novissimis*, el duodécimo sermón *de diversis* afirma: “no olvides, pues, ahora que te has hundido en el fango, que eres imagen de Dios; y avergüénzate de haber enmascarado esa imagen con una semejanza ajena. Ten presente tu nobleza primigenia y avergüénzate de haberte hundido tan hondo”.

¹² Sobre las tres facultades del alma Agustín, *De Trinitate* XV; Margarita Porete, *Mirouer* 115.

atraiga y a todas las cosas” (Swart y Ros 2001, p. 110 [*Brieven* XIX 3]).¹³ Para poder llegar a ser como Dios el alma debe estar impasible, sin deseos propios que son un impedimento para la unión con lo divino. Esa impasibilidad ante los acontecimientos terrenales y el propio destino no contradice el énfasis en el deseo apasionado por Dios. Hadewijch entiende que se puede vivir solo en Dios, quien logra esto se instala profundamente en él: “Si quieres obtener lo que es tuyo, debes entregarte completamente, con confianza, a Dios, para convertirte en lo que es él” (Swart y Ros 2001, p. 59 [*Brieven* II 13]). Se trata de la doctrina de la deificación, esa asimilación entre el alma y la deidad. La naturaleza de Dios solo puede ser conocida y participada en la medida en que se produce la unión o, más precisamente, si el alma se deja unir con la humanidad del Dios hecho hombre, en consecuencia podrá alcanzar una verdadera deificación, que consistirá en dar amor por amor, así como somos y hemos sido amados desde toda la eternidad en el Hijo por el Padre. Es decir, el Hijo creado por amor responde con amor (Espíritu Santo) al Padre, y haciéndose uno con el alma la introduce en el retorno del amor hacia su fuente que es a la vez su consumación. Dios Padre ha creado todo por y en su Hijo, con el que es una sola esencia, y sobre quien reposa el Espíritu que es Espíritu de filiación, por eso devuelve todo su amor por el Espíritu al Padre. Estas doctrinas implican que antes de que existiéramos en nuestra libre individualidad (multiplicidad de *lógoi*) existíamos ya en el pensamiento (*Lógos*) del Padre en su Hijo, en un amor eterno. De este modo, todo lo que podemos y debemos ser lo alcanzaremos únicamente identificándonos con lo que éramos desde toda la eternidad en este pensamiento vivo del Padre que se expresa en el Lógos divino de su Hijo y que retorna a él por el Espíritu como pensamiento de amor, en esa dialéctica en la que se es a la vez amante y amado. Hadewijch toma parte en toda una tradición que muy probablemente conoció a través de Guillermo de Saint Thierry, en la que debemos incluir las ideas de Pseudo-Dionisio, Máximo el Confesor y Eriúgena. Lo más seguro es que las ideas neoplatónicas que emplea provengan de manera indirecta, mediadas por victorinos o cistercienses (Reynaert 1994, pp. 212 y ss.).

Por todo lo mencionado, seguir el camino del Amor lleva a una transformación de sí, dado que se produce una conversión en lo mismo que se ama, el alma y Dios devienen iguales, y de este modo el alma retorna al lugar del que surgió.

¹³ Traducción levemente modificada siguiendo la edición de Van Mierlo 1947.

Hadewijch recurre a la imagen del relámpago y el trueno para explicar lo que ocurre con quienes avanzan hacia la unidad:

Pero ¿qué ocurre cuando los que avanzan completamente hacia la Unidad se elevan y no regresan y se quedan en la altura y se unifican allí donde se ha manifestado, primero, la gran luz, el claro relámpago, y, después, ha resonado el poderoso trueno?

El relámpago es la luz del Amor que se muestra en un guiño y da dones de gracia suficientes para mostrar quién es y cómo puede tomar y dar por medio de un abrazo afectuoso, con dulces besos y tiernos sentimientos a través de los cuales el propio Amor dice: Soy yo quien te tiene abrazado. Soy yo. Yo te soy todo. Te doy todo. Pero entonces le sigue el trueno. El trueno es la terrible voz de la amenaza y es el final de la gracia y es la Razón iluminada, que nos muestra la verdad y la deuda y la inmadurez y qué insignificantes somos nosotros y lo inmenso que es el Amor (Swart y Ros 2001, pp. 145-146 [*Brieven* xxx 12-13]).

Estas imágenes son similares a las que emplea Margarita para caracterizar el Lejoscerca, un relámpago que es amor que se muestra de modo súbito, pero destacan el aspecto afectivo con las referencias a los abrazos, los besos y sentimientos, que se conjugan con la presencia de lo terrible. Además, es un rasgo diferencial el rol que continúa jugando la razón, claro que se trata de la Razón iluminada, no de la mera razón.¹⁴ En la obra de Margarita Razón muere para que el alma pueda alcanzar su verdadera meta; si bien no resultan por completo equiparables, quizá es más adecuado vincular la Razón iluminada de Hadewijch con el Entendimiento de amor del *Mirouer*, ambos diferenciados de la razón como facultad humana.

Este requerimiento de ser impasibles con el propio destino implica como condición necesaria la pérdida absoluta de la voluntad individual:

Cuando al alma le queda solo Dios y no conserva voluntad propia, sino que vive completamente de acuerdo con la voluntad divina y se pierde a sí misma y quiere todo lo que él quiere como él mismo, y está sumergida en él y se ha convertido en nada, entonces, en ese momentos, él está plenamente elevado sobre la tierra y atrae todas las cosas, de manera que ella se convierte en todo lo que él es (Swart y Ros 2001, p. 110 [*Brieven* XIX 3]).¹⁵

En esa unión, el alma absorbida en Dios retorna a sus orígenes, a dónde y cómo era antes de ser creada, sin distinción en Dios, fuente de toda creación.

¹⁴ En *Strofische Gedichten* xxv Hadewijch sostiene que la razón es cirujana del amor, sana todos los defectos.

¹⁵ Eckhart da una definición de pobreza similar, en *Predigt* LXXXVII DW, describe la verdadera pobreza como el hecho de no tener ni siquiera una voluntad con la que querer hacer la voluntad de Dios.

El alma se ha convertido en nada y no es consciente de nada excepto de Dios cuya voluntad es su vida, el alma se disuelve en Dios. Esta referencia a Dios siendo “levantado de la tierra” recuerda la descripción de Eckhart de la Deidad (*Predigt* XI, XIV DW), de Dios siendo elevado a lo que él era antes de tener criaturas, a Dios tal como era en sí mismo, atrayendo todas las cosas de vuelta a su ser dentro de él antes de que hablara y fueron creadas.

En la *Visión* III Hadewijch relata otro episodio de unión con la divinidad en la que una voz le menciona sus avances en el camino del pleno amor, recorrido que llevará a la mística a convertirse en Amor que es Dios en su unidad. Esta unidad divina se expresa en diferentes dinámicas de las tres Personas, cada una posee su propiedad pero, al mismo tiempo, se reintegran en la unidad divina. Esas dinámicas se exponen como “salida” y “retorno”, y se entiende la unidad como la esencia de las particularidades de las personas divinas (Verdad, Bondad, Integridad, *Brieven* I 4), la Trinidad es una unidad esencial viviente.¹⁶ Esa misma unidad que caracteriza lo divino explica lo que sucede entre el alma amante y la divinidad: “A los que antes eran dos/ hacer uno” (Swart y Ros 2001, p. 228 [*Strofische Gedichten* XXVIII 5]), o como relata en una de las cartas: “Para que de dos cosas se hagan una sola, nada debe encontrarse entre ellas más que el adhesivo que las une. Ese lazo es el Amor” (Swart y Ros 2001, p. 98 [*Brieven* XVI 4]).¹⁷ En otra carta afirma: “cuando gozamos en el Amor estamos deificados, somos poderosos y justos. Entonces voluntad, trabajo y poder participan igualmente de la justicia divina, como las tres personas en un solo Dios” (Swart y Ros 2001, pp. 102-103 [*Brieven* XVII 4]), epístola que ha sido titulada por Dom Porion como “Acción entre las personas y reposo en la unidad” (Bouyer 2022, p. 55).

También en la carta XVIII, que puede considerarse una aclaración de la anterior, Hadewijch habla de “Amor unitario”, este es el justo, completo Amor que reposa en sí mismo, el ser uno en sí mismo de Dios donde “se basta a sí mismo”. La unidad más profunda en Dios llama y reclama al alma que viva en ella la unión con Dios: “Dios te reclama desde la unidad sin principio”

¹⁶ Dios es uno es sí mismo, el Amor unitario reposando en sí mismo. Especialmente en *Brieven*, la unidad divina es la del Padre, no es solo una de las personas sino que representa la unidad: “El Padre es uno” (*Brieven* XVII, 1). La doctrina trinitaria de Hadewijch está bien explícita en la *Brieven* XVII, donde especifica las particularidades y las obras de las personas en el alma humana, pero siempre destaca la unidad del Padre. De hecho Hadewijch habla de llegar a la altura de “la unidad de la Deidad” (*Godheit*).

¹⁷ Al inicio de esta carta Hadewijch menciona el “darse y mantenerse” propio del ser divino (*Godheit*) que significa tanto la salida de las personas de la trinidad como la unidad.

(Swart y Ros 2001, p. 109 [*Brieven* XIX 2]).¹⁸ Entonces, el retorno al origen del alma implica alcanzar ese ser que era antes de ser, el reencuentro con su principio creador, por eso la unidad es una idea tan importante en estos argumentos. Como señala Bouyer (2022, p. 36), está implícito aquí el dios del neoplatonismo de Plotino y sus discípulos, es decir, el Uno que se manifiesta como *Noûs*, pensamiento eterno, que contiene las ideas de todo ser, de todas las cosas, y son eternamente concebidas como llenas de vida (*Enn.* VI 12), si bien, como ya señalé, lo más probable es que Hadewijch recibiera estas ideas mediadas por la tradición cisterciense y victorina.

3. Margarita Porete

Le mirouer des âmes simples (El espejo de las almas simples), tratado que circuló como anónimo en versiones en latín, italiano e inglés, fue identificado en 1946 por Romana Guarnieri como la obra de la famosa hereje Margarita Porete, quemada en la hoguera el 1 de junio de 1310 en París. La estudiosa descubrió un manuscrito francés y unos latinos más antiguos, que publicó con Paul Verdeyen (1986), edición que sigo para las citas, sin duda una de las obras más notables de la mística medieval.

Le mirouer desde el punto de vista formal es una alegoría dramática con personajes como Dama Amor, Alma anonadada, Razón, Lejoscerca, Pura Cortesía, que mantienen extensas conversaciones sobre el amor y temas teológicos. Del mismo modo que en Hadewijch, el lugar del amor es central. En efecto, Dama Amor es el personaje en torno a quien se organizan las diversas enseñanzas. Muchas personificaciones, incluidas Dama Amor y Lejoscerca, son figuras divinas, personalidades que dan voz al Dios único, Lejoscerca está asociado con la Trinidad y Cristo. El momento decisivo, crítico, ocurre cuando Razón (que representa el razonamiento silogístico de universidades y teólogos) queda perpleja ante las paradojas de Dama Amor, y colapsa (*Mirouer* 87).¹⁹ Las paradojas expresan el tema central del *Mirouer*, el aniquilamiento del alma, el estado en que el alma da muerte a su yo-egoico y se hace una con Dama Amor-Lejoscerca. La unión mística es el destino del viaje transforma-

¹⁸ *Brieven* XVIII contiene una serie de consideraciones sobre las tres personas divinas y aclara que Dios posee en su Deidad lo que es en las tres personas, obra Dios en las tres personas como un solo Señor, ver también *Visión* XII 16.

¹⁹ El Alma se lamenta por la muerte de Razón, pero su lamento tiene un giro despiadado; su lamento es que Razón no había muerto mucho antes. Razón queda subsumida en Entendimiento de Amor, ver *Mirouer* 9, 12.

dor del alma y el eje desde el que Dama Amor elabora su filosofía del amor místico.²⁰

Para explicar cómo se despliega ese proceso la obra delinea un cosmos de siete niveles de estados místicos, que son diversos modos de ser, aunque se centra principalmente en el quinto y el sexto, el séptimo excede la palabra y se asocia al más allá.²¹ Como mencioné, las paradojas de Dama Amor comienzan cuando radicaliza la noción de que el alma debe desprenderse de su voluntad para pasar del cuarto modo de ser, caracterizado por el ejercicio de la voluntad y obras, al quinto estado de la nada y el sexto de clarificación. Esto significa que el aniquilamiento del alma representa una forma de retorno a su lugar de origen (Sells 1994, pp. 114-146).²²

El alma se transforma, las diversas personalidades divinas, Amor, Trinidad, Lejoscerca, se unen y se hacen una con el alma aniquilada (*Mirouer* 39). Margarita emplea distintas metáforas para figurar ese proceso, como la imagen del hierro fundido en fuego que cambia por completo, y la transformación del fuego que arde sin ninguna materia y se alimenta solo de sí mismo (*Mirouer* 52, 25). La unión entre el alma aniquilada y la deidad es una unión en acto, una obra del amor dentro del alma, el alma recibe “dones” de su divino amante (*Mirouer* 95). La unión es unión de forma, fórmula que también emplea Eckhart, pues el alma aniquilada se imprime sobre la forma de lo divino, obteniendo esta impresión de la unión del amor.²³ El alma adquiere la forma

²⁰ La obra de Margarita se ubica dentro de la “mística de la esencia” que –en la línea de Agustín– comparte con Bernardo de Claraval, Ricardo de San Víctor y Eckhart, como ha analizado Vanderbroucke 1991, p. 300.

²¹ El *Mirouer* como muchos viajes sufiés y beguinos contiene siete estaciones. Las siete estaciones de la transformación espiritual formaban parte de la mayoría de las escuelas sufíes, mientras que el místico persa Farid ad Din Attar habla de siete valles. Los valles de Attar en su perfil genérico y en algunas de sus descripciones específicas ofrecen algunas tentadoras similitudes con respecto a los siete estadios de Margarita. Los valles de Attar son: búsqueda, amor, conocimiento, independencia, unidad, asombro y aniquilación. También Beatriz de Nazaret habla de siete modos de amor, Hadewijch menciona siete nombres del amor, véase Zum Brunn y Epiney-Burgard 1989, pp. 70-94.

²² Sells 1994, pp. 114-146, plantea afinidades entre Eckhart y Porete, en general en torno al completo abandono de la voluntad y la dialéctica apofática radical a la que conduce. El abandono de la voluntad conlleva temas interconectados: 1) la reversión al estado de precreación; 2) vivir sin un porqué; 3) la renuncia a toda mediación; 4) la desnudez del alma que ha renunciado a toda voluntad y razón y 5) la renuncia a todas las obras.

²³ En cuanto al conocimiento de la obra de Margarita por Eckhart, este residía en París en 1311, un año después de la ejecución de la beguina, se hospedó en la misma casa dominicana en la que estuvo el inquisidor que condenó el *Mirouer*, por eso se piensa que puede haber tenido acceso a un ejemplar, véase Ruh 1984, pp. 327-336; Haas 1979, pp. 246-249; Colledge y Marler 1984, p. 15. Especialmente se han establecido paralelos entre el *Mirouer* y *Predigt 52 Beati pauperes spiritu* de Eckhart, véase McGinn 1989, especialmente pp. 73-79.

de su ejemplar como la cera toma la forma del sello, figura que contiene la doctrina de la imagen, porque el alma es imagen de la deidad (*Mirouer* 50). Estas figuraciones, entre otras que emplea el *Mirouer*, buscan explicar cómo al aniquilar su voluntad propia, paradójicamente, el alma es restaurada a su naturaleza. Tanto Margarita como Hadewijch, y luego Eckhart, emplean a menudo el término “deidad” (*Deité*, *Gotheit*) de modo diferenciado de Dios, esa deidad representa la unidad trascendente de lo divino. En el siglo IV d.C., autores como Mario Victorino, Hilario, luego Agustín, comenzaron a emplear *deitas* para denotar la esencia divina, la naturaleza una de la Trinidad, término que tradujo el Θεότης (*Theótes*) de Dionisio Areopagita, la deidad absolutamente trascendente e inmanente a todo (Bara Bancel 2015).

Otra idea que podemos interpretar como articuladora de toda la obra, y que es asimismo importante en Hadewijch, es la de la libertad. En la unión mística el alma es libre dado que no es quien actúa, sino que lo divino actúa en ella. En todo este proceso transformador, hay una elevación del alma que se va acercando a lo divino, pero Margarita incluye también movimientos de descenso cuando habla de las caídas necesarias que debe atravesar el alma para su anonadamiento, primero de las virtudes en Amor, luego de Amor en nada. De este modo realiza una inversión de la metáfora del ascenso místico y la anuda a un descenso, un elemento desconocido en los textos místicos medievales. Esta inversión representa una resignificación del lenguaje y la simbología cristiana de la caída.²⁴ El alma se encoge a una pequeñez donde ya no puede encontrarse a sí misma, ha caído en la certeza de no saber nada y no querer nada:

Ahora bien, dice Amor, esta Alma tiene su verdadero nombre de la nada en que habita. Y porque ella es nada, no tiene cuidado de nada, ni de sí ni de sus prójimos ni de Dios mismo. Porque es tan pequeña que no se puede encontrar; y todas las cosas creadas están tan lejos de ella que no puede sentirlas; y Dios es tan grande que ella no puede comprender nada; y por tal nada entra en la certeza de nada saber y en la certeza de nada querer. Y esa nada de la que hablamos, dice Amor, lo da todo (Guarnieri y Verdeyen 1986, p. 230 [*Mirouer* 81]).²⁵

²⁴ Algo así puede encontrarse en la literatura judía de Hekhalot, donde el ascenso a la Merkevah o carro divino puede ser reemplazado por un lenguaje de descenso, algo que ha analizado Scholem 1941, pp. 46-47. En Eriúgena, la redención fue vista como una inversión de la caída de una manera que invirtió la metáfora temporal, véase Sells 1984, pp. 37 y ss. Sobre la relación de esto con la resignificación del lugar de la mujer, véase Ruether 1974, pp. 150-183, para las opiniones del siglo XII d’Alverny 1977.

²⁵ Traducción propia de la edición citada.

El alma liberada se desprende de todas las cosas y no tiene cuidado de nada, de sí misma, de los otros, de Dios mismo. El alma se libera en un completo abandono de toda voluntad para vivir verdaderamente (*Mirouer* 59). Este misticismo apofático implica dejar atrás las distinciones racionales, el abandono total de la propia voluntad y sus obras, por eso es un estado que podría calificarse como de vulnerabilidad pero se produce en un contexto de absoluta confianza.²⁶ En ese abandono el alma renuncia a sus defensas, cuidados y garantías terrenales. El alma anonadada en el amor de lo divino ya no existe en sentido formal como sujeto individual que quiere y actúa, porque la única voluntad y actos son de la deidad.

El obrar de la divinidad despliega en el alma una dialéctica de nada y todo:

Y esto nos conviene hacer, para vencernos a nosotros mismos. Y si hiciéramos esto que está en nuestro poder llegaríamos a un punto en el que dejaríamos ir todo esto, apartando de nosotros todos los pensamientos (de devoción) y todas (las) obras de perfección y todas las preguntas de Razón, pues no sabríamos qué hacer con eso. Y entonces la Deidad haría en nosotros, por nosotros y sin nosotros sus obras divinas. Él es el que es, por lo tanto es quien es en sí mismo: amante, amado, amor. [Y por lo tanto nosotros somos nada, porque nada tenemos de nosotros mismos. Vean todo esto al desnudo, sin nada oculto ni velado, y entonces aquel que es tendrá en nosotros su verdadero ser] (Guarnieri y Verdeyen 1986, pp. 305-306 [*Mirouer* 113]).²⁷

Este pasaje muestra la particular hermenéutica que Margarita realiza sobre la *imitatio Christi*, su cristología, que no interpreta de forma devocional. Margarita conoce y se refiere a los momentos fundamentales de la historia de la salvación, aunque no expresa ninguna devoción por la pasión y por el sufrimiento de Cristo, dado que esto es parte de los estadios inferiores de la transformación del alma. La *imitatio Christi* significa conformarse al ser de Cristo, hacerse uno con él, efecto de la gracia divina, porque Margarita enfatiza el aspecto divino de Cristo, no el humano (Ruh 2002, p. 361). En función de esta imitación-conformación, los esfuerzos personales a lo sumo pueden representar una cierta preparación para el alma, dado que la única y verdadera tarea del alma es el desapego, que constituye más un estado existencial que una práctica de alguna virtud.²⁸ Para Margarita este conformarse a Cristo significa hacer lo que él hizo: obedecer la voluntad divina.

²⁶ En Plotino y Eriúgena, el abandono y la confianza absoluta se representan ante todo como ontológicos, la entrega del ser.

²⁷ Traducción propia, la última frase señalada entre corchetes se conserva solo en la versión latina.

²⁸ Así, las prácticas religiosas se convierten en un medio, no un fin, y en cuanto medio en algún momento deberán ser abandonadas para alcanzar el fin.

Ahora bien, ese aniquilamiento del alma con su razón, su voluntad y obras compromete una reversión a un estado precreativo del ser, a lo que el alma era cuando no era. Como Beatriz de Nazaret, Hadewijch y Matilde de Magdeburgo, para Margarita la verdadera naturaleza del alma yace en su estado precreado dentro de lo divino.²⁹ El alma aniquilada, en la medida en que alcanza ese estado de anonadamiento vuelve al estado precreado, afirmación que a su vez implica que el alma de alguna manera preexiste dentro de la deidad.³⁰ Esta idea de la virtual existencia del alma es asimismo el paralelo más importante entre Margarita y Eckhart (*Predigt* LII), como ha señalado por primera vez Bernard McGinn (1989, pp. 73-78). La sugerencia de tal ser precreado se encuentran en todo el *Mirouer*. En la medida en que la voluntad se aniquila y el alma vive sin por qué y sin mediaciones imaginativas o de otro tipo entre ella y Dios, según Margarita, y Eckhart, se alcanza la verdadera naturaleza en lo divino.

Una de las imágenes que se emplean para tematizar ese retorno al estado previo es la desnudez:

Y ahora no puedo ser, dice Voluntad Perdida, lo que debo ser, hasta que regrese a donde estaba, en el punto en que estaba, antes de salir de él a mi ser tan desnudo como lo está él que es; tan desnuda como estaba yo cuando era aquella que no era. Eso necesito tener si quiero recuperar lo mío; porque de lo contrario no lo recuperaré (Guarnieri y Verdeyen 1986, p. 302 [*Mirouer* 111]).³¹

Margarita, como Hadewijch, combina el lenguaje cortesano y apofático para expresar la unión mística, que es el acto y la obra de amor. El lenguaje del éxtasis (en el sentido literal: estar o ser fuera de uno mismo) abarca un conjunto de términos interdependientes y figuraciones discursivas como esta de la desnudez. El alma renuncia a su honor, a su vergüenza, a su voluntad y la unión con el amado divino se produce en la desnudez (*Mirouer* 88). Esa desnudez es conceptual, no visual o corporal, representa el estado de

²⁹ Matilde y Beatriz emplean las imágenes del pez en el agua y el pájaro en el aire para describir cómo el alma encuentra su verdadera naturaleza en lo divino, véase Beatriz de Nazaret, *Siete maneras de amor* VI; Matilde de Magdeburgo, *La luz que fluye de la divinidad* 1 44.

³⁰ En la obra latina, Eckhart elabora el contexto metafísico de esta afirmación sobre la preexistencia del alma en la deidad. Se apropia de la ontología neoplatónica para distinguir entre la existencia virtual de todas las cosas dentro de la deidad y su existencia real como seres creados en el mundo. Este es el marco de su idea de la chispa precreada del alma mediante la cual alcanza tanto la virginidad como la fecundidad. Este desarrollo teológico tiene su génesis en la unión sin distinción sugerida por primera vez en los escritos de Hadewijch, Beatriz de Nazaret y Matilde de Magdeburgo, que elabora Margarita, véase *Mirouer* 35, 87, 107.

³¹ Traducción propia.

voluntad renunciada en el momento en que la voluntad humana todavía estaba integrada con la voluntad de Dios en una “unidad precreacional”, un estado de no querer, no saber, no tener (Robinson 2001, p. 60). Por esto, la teosis en vez de interpretarse como una especie de muerte, de acuerdo con los personajes del *Mirouer* puede entenderse como una pérdida de identidad y un retorno a la fuente, un cambio de forma, no de sustancia, tal como se explica en este pasaje que compara el regreso del alma a Dios con la confluencia de un río en un océano:

Así es como es en el ser en el que Dios la hace ser; allí donde ha dado su voluntad y por eso no puede querer sino la voluntad de aquel que de sí mismo y por ella la ha transformado en su bondad. Y si ella es así de libre en todos sus lados, ella pierde su nombre, pues ella se eleva en soberanía. Y por eso ella pierde su nombre en aquel, en quien ella es de él en él, con el que se ha fundido, y que la ha disuelto de él, en él, por ella misma. Así como sucede con el agua que viene del mar, que tiene algún nombre, como por ejemplo Aisne o Sena, o el de algún otro río, y cuando esa agua o río regresa al mar, pierde su curso y su nombre con el que corrió por distintos países cumpliendo su obra. Ahora está en el mar, allí donde se reposa, ha perdido su obrar. De forma semejante le sucede al Alma. Y sobre esto tenés y podes tener muchos ejemplos para ilustrar la comprensión del asunto, cómo esta Alma vino del mar y tuvo un nombre y cómo regresa al mar y así pierde su nombre y no tiene ninguno excepto el nombre de aquel en el que se ha transformado perfectamente; es decir, en el amor del esposo de su juventud que ha transformado a la esposa por entero en él. Él es, luego ella es; y esto le basta maravillosamente, de lo que ella se maravilla; esto es el placentero Amor por el que ella es amor y eso la deleita (Guarnieri y Verdeyen 1986, pp. 232-233 [*Mirouer* 82]).³²

Esta comparación de la unión mística con el ciclo del agua sugiere continuidad y preservación junto con pérdida de identidad, de la misma manera que una masa de agua pierde su nombre propio y su individualidad. En el símil la relación entre un río y el mar muestra una semejanza de lo que ocurre entre el Alma y Dios: los dos cuerpos de agua tienen la misma sustancia, solo temporalmente los ríos o las almas toman formas separadas, identidades y nombres propios. Su confluencia con el mar es en realidad una restauración de la unidad anterior en lugar de significar solo una pérdida de la individualidad (Lerner 1971, pp. 399-401). Es decir, el alma aniquilada está en “el ser sin ser que es el Ser”, porque el Alma se ha convertido en Ser a través de la transformación del Amor (*Mirouer* 115). En este estado, el alma se vacía de criatura y se llena de Dios, libre del sufrimiento y la lucha mundanos:

³² Traducción propia.

Yo soy, dice esta (Alma), de la gracia de Dios lo que soy. Pues yo soy tan solamente y ninguna otra cosa que los que Dios es en mí; y Dios es así lo mismo que él es en mí; pues nada es nada. Pero es aquello que es; y por eso yo no soy, si soy, sino lo que Dios es; y nadie es sino Dios; y por eso no encuentro más que a Dios, en cualquier parte que voy, pues, nada hay sino Dios, a decir verdad (Guarnieri y Verdeyen 1986, p. 196 [*Mirouer* 70]).³³

Esta realización de la verdadera naturaleza del alma es la clave de la aniquilación, y es radical en el sentido de llegar a la raíz de la identidad del alma. Estas almas no tienen “ni qué ni por qué”, se convierte en nada, carecen de su propio ser individual en la medida en que tienen ahora el ser como eran antes de ser (*Mirouer* 84, 121; Eckhart *Predigt* LII).

Esa reversión al estado precreativo es evocada mediante juegos de palabras con el término *porquoy* (para qué, por qué) y otros relacionados como *quay* (qué). El alma aniquilada no tiene un por qué en su actuar, no tiene un qué.³⁴ Dama Amor afirma que quien verdaderamente cree “es lo que cree, pues la verdad del creer reside en ser lo que se cree”, fórmula que constituye la clave hermenéutica del *Mirouer* (*Mirouer* 100 y prólogo). Como se comprueba en los textos ya citados, el *Mirouer* expresa este proceso de modo condicional (si no fuera) o de modo temporal (cuando no lo era). La bondad desbordante de la deidad otorga al alma gratuitamente su voluntad, pero la verdadera libertad solo se completa cuando el alma renuncia a su propia voluntad y devuelve su libre albedrío a lo divino. Allí donde estaba antes de estar el alma no tiene “de qué” (*quay*), pues ella entiende que “fui creada de él sin mí” (*Mirouer* 111). El acto de dar de la deidad sin un por qué se refleja en las almas que actúan sin un por qué (*Mirouer* 111). A través de su bondad la deidad le dio al alma su libre albedrío libremente, sin un por qué, y el alma liberada actúa sin un por qué, de este modo la deidad recupera el libre albedrío del alma sin por qué (*Mirouer* 89).

Este sin un por qué es otra forma de decir que el alma no tiene voluntad propia porque quiere la voluntad de Dios. Así, el alma se convierte en lo divino, y el obrar es uno, el de la divinidad. El uso de este lenguaje espacial para describir la unión sin distinción del alma y lo divino se encuentra en todo

³³ Traducción propia.

³⁴ Esta expresión aparece con anterioridad en Beatriz de Nazaret, *Siete maneras* II, donde se nombra el amor por la deidad como “sin un por qué” (*sender enich waeromme*). Véase Zum Brunn y Epiney-Burgard 1989, p. 81, 198, n. 24. El sin un por qué especifica los últimos estadios del recorrido del alma, donde alcanza ese lugar en el que estaba antes de ser, por eso es necesario atravesar la muerte de la naturaleza y vivir la vida del espíritu, que finalmente también debe morir para poder alcanzar la vida divina.

el *Mirouer* y está relacionado con el empleo de imágenes y tropos cortesanos. El alma liberada de todas cargas no permanece en un lugar propio porque es llevada al lugar de Dios lejos de su propio ser: se trata de la lejana tierra de Dios, la corte en la que el alma encuentra su propio lugar y su verdadero ser en lo divino (*Mirouer* 136, 137).

Margarita combina diversas concepciones, como la paradoja de la emanación neoplatónica de procesión y retorno, esa inversión del lenguaje de la caída y una noción idiosincrática de intercambio de voluntades (Sells 1994, 180 y ss.). Como indiqué en la sección dedicada a Hadewijch, se suele aceptar que las ideas neoplatónicas que la autora expresa están mediadas por autores cristianos como, en este caso, Agustín, Buenaventura, los cistercienses y victorinos (Terry 2017, p. 59 y ss.). Ese intercambio de voluntades ocurre después de que el alma ha caído de las virtudes en amor, del amor en la nada y de la nada en la aclaración divina. El alma ya no ve, ama, ni conoce lo divino, porque las acciones resultan entonces reflexivas de la propia deidad, quien entregó la libertad al alma al hacerla “señora”, pero la recupera cuando el alma abandona su propia voluntad.³⁵ Margarita continúa:

Es justo, dice Amor, su voluntad es nuestra: ella ha pasado el Mar Rojo, sus enemigos quedaron en él. Su placer es nuestra voluntad, por la pureza de la unidad del querer de la Deidad, en la que la hemos encerrado. Su voluntad es nuestra; pues ella ha caído de la gracia en la perfección de las obras de las Virtudes, y de las Virtudes en Amor, y de Amor en Nada, y de Nada en Clarificación (glorificación) de Dios, que se ve con los ojos de su majestad, que justo ahí la ha clarificado. Y a tal punto se ha entregado en él, que no se ve a sí misma ni lo ve a él; y por eso él se ve solo en su divina bondad. El será de sí mismo en tal bondad <eso> que sabía de sí mismo antes de que ella fuera y él le diera su bondad por la que la hizo dama. Y fue por la Libre Voluntad, que él no puede recuperar para sí sin el placer del Alma. Ahora la tiene sin ningún porqué, tal como la tenía antes de que el Alma fuera dama. No hay nada más que él; nadie ama sino él, pues nada es sino él, por ello ama completamente solo, se ve completamente solo, alaba solo su propio ser. Y esto es el punto, pues es el más noble estado que aquí abajo pueda el Alma alcanzar (Guarnieri y Verdeyen 1986, pp. 257-258 [*Mirouer* 91]).³⁶

El paso del Mar Rojo indica el proceso de purificación del Alma en el ejercicio de las virtudes, entendiendo el Éxodo como símbolo del camino del

³⁵ Bérubé 1983, p. 27, ha advertido que la expresión “cuando el alma está en Dios y Dios en el alma” y otras similares retoman una tradición que puede remontarse hasta Orígenes. Se trata de una presencia que Dionisio Areopagita llama “rayo supraesencial de la divina tiniebla”, una idea que Buenaventura retoma en el *Itinerarium*.

³⁶ Traducción propia.

alma hacia Dios. Aquí Margarita se refiere al sexto estado, esa clarificación de Dios que se refleja en la nada del alma es el relámpago del Lejoscerca que la ilumina en un instante otorgándole un atisbo de gloria. En *Mirouer* 118 Margarita define ese momento, que es también un estado, una forma de ser, como aquel en el que el alma “pura y clarificada no ve ni a Dios ni a ella, sino que Dios se ve a sí mismo en ella, por ella y sin ella” (Guarnieri y Verdeyen 1986, p. 331).³⁷ Margarita incluso se expresa en términos de abandonar a Dios por Dios para alcanzar la verdadera libertad, idea clave de su transmisión mística.³⁸ Esa libertad es concebida como extática, en el sentido literal del término, es decir, un estar fuera de sí mismo, como ya señalé. El empleo del lenguaje coloquial de vivir sin un porqué contiene en sí la noción de que el alma anodada vive sin medios (*moyens, intermedium*), lo que se puede interpretar en dos sentidos: como un vivir sin medios ni usos, un vivir sin voluntad, es decir, sin un por qué, y como falta de un medio, de mediación, entre lo divino y lo humano, una completa inmediatez de contacto, en realidad, los dos significados se fusionan en el pensamiento de Margarita.³⁹ El aniquilamiento y el esclarecimiento, que tienen lugar en el quinto y sexto estado respectivamente, implican que la distinción referencial entre reflexiva y no reflexiva, uno mismo y el otro, humano y divino, comienza a desmoronarse en función del privilegio de la unidad y unificación.

4. Consideraciones finales

Las obras de Hadewijch y Margarita muestran algunos aspectos comunes que son nucleares en sus elaboraciones conceptuales, aun cuando existen también

³⁷ Traducción propia.

³⁸ Esto se desarrolla en *Mirouer* 133. La misma idea aparece en Eckhart, *Predigt* LII, *Beati pauperes spiritu* DW y Silesius, *El peregrino querúbico* II 92.

³⁹ Este sin un por qué también se relacionan con la indiferencia del alma ante las recompensas del cielo y los castigos del infierno y con la idea de que la virgen María vive sin su voluntad, porque vive en la Trinidad sin ningún intermediario (*entredeux, intermedium*). El francés “entredeux” proporciona un juego más personal sobre el abandono de todo medio (*moyens, intermedium*), véase *Mirouer* 93. En relación con la etapa de “esclarecimiento” del alma, existen dos paralelismos: uno la concepción sorprendentemente similar del sufismo de los siglos XII al XIV, otro el contexto cortesano y teológico de la Europa del siglo XIII, en particular la tradición beguina. Esa reversión al estado precreativo en el que se estaba antes de ser tiene una estrecha analogía con la clásica exposición sufi de la unión mística. Para Junayd (m. 911), el objetivo del místico es alcanzar ese estado en el que es “como era cuando era antes de ser”, véase Kader 1962. Detrás de la fórmula de Junayd está la teoría de los primeros sufíes, como en Sahl al-Tustari (818-896), en la que el estado precreativo se identifica con un pasaje del Corán en el que las almas preexistentes de la humanidad juran lealtad a su señor, véase Bowering 1980, pp. 153-157; para una revisión de la relación del pensamiento de Margarita con Ibn Arabi Sells 2001, pp. 137-155.

ciertas diferencias. Esas cercanías conceptuales podemos atribuir las a la cercanía geográfica en la que se desarrollaron la vida de ambas autoras (Flanders y Hainaut), de hecho sabemos que los grupos de personas dedicadas a una vida religiosa intercambiaban textos, correspondencia, comunicaciones. Además, estas dos beguinas tenían conocimiento de ciertos autores cristianos que en distintos momentos desarrollaron elementos de la tradición filosófica del neoplatonismo. Ambas emplean un lenguaje apofático, como apareció en la Edad Media en el marco del pensamiento cristiano, la metáfora de la “emanación” deviene central y la paradoja de la emanación, es decir una procesión que es un regreso, funcionan como elementos que desestabilizan las estructuras temporo-causales y espaciales del lenguaje, por tanto implican un nuevo desarrollo del pensamiento que va más allá de los límites de la habitual razón filosófica. De este modo, procuran que lo trascendente no se torne en algo entificado, como son todas las cosas creadas, limitadas a la esfera de la sustancia o del ser. Así, los escritos místicos apofáticos, como los de Hadewijch y Margarita, realizan una reconsideración de las relaciones de género dentro de lo divino, de lo humano y entre lo divino y lo humano.

En los textos presentados se realiza una búsqueda sobre cómo referirse a la realidad última, lo verdaderamente real, que es lo divino, la deidad, dado que las imágenes fijas o categorías no resultan apropiadas, por eso se destaca el dinamismo. Lo divino es infinito, y solo en la tensión dialéctica entre aquellas afirmaciones sobre la trascendencia y de la inmanencia en la obra de estas autoras puede el alma humana acercarse a una afirmación de lo realmente existente, la divinidad. El hombre se ve a sí mismo en lo divino, lo divino se ve a sí mismo en lo humano. Del mismo modo, el empleo del lenguaje cortés es otro de esos elementos del que se sirven las místicas para expresar categorías neoplatónicas sobre la relación entre lo divino y lo humano. Las beguinas recibieron esa conceptualización neoplatónica, de la que sus trabajos son deudores, mediada por los autores cristianos de los que se servían en su búsqueda espiritual, como he indicado.

La idea de la destrucción total o aniquilación de lo creado aparece en Hadewijch y luego se convierte en el centro de la conceptualización de Margarita. Ese aniquilamiento de la voluntad implica un retorno a la existencia primordial en Dios, la vida en el principio increado. Es una forma de expresar la *unitas indistinctionis* como comprensión de la unión mística, que es la verdadera libertad, ideas que despertaron ciertas sospechas y finalmente fueron condenadas con la censura del movimiento del Libre Espíritu. La verdadera

libertad, la aniquilación de toda la voluntad creada, es propiamente esa reversión al estado precreado del ser, en nuevas formas de expresar las categorías neoplatónicas con las que se da cuenta de la relación entre Dios y el mundo en términos de emanación y retorno, con un movimiento que fluye, que se despliega hacia afuera y luego vuelve a su origen.

Referencias bibliográficas

- Andersen, E., Lahnmann, H., Simon, A., (2014), *A companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, Brill, Leiden/Boston.
- Arblaster, J., Faesen, R., (2017), *Mystical Anthropology Authors from the Low Countries*, Routledge, London/New York.
- Bara Bancel, S., (2015), *Teología mística alemana. Estudio comparativo del “Libro de la Verdad” de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*, Aschendorff, Münster.
- Beneito, P., (2001), *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Trotta, Madrid.
- Bérubé, C., (1983), *De l’home a Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma.
- Blamires, A., (1995), “Women and preaching Medieval Orthodoxy, Heresy and Saint’s Lives”, *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, vol. 26, pp. 135-152.
- Bouyer, L., (2022), *Figuras místicas femeninas. Hadewijch de Amberes, Teresa de Ávila, Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad, Edith Stein*, Ediciones Encuentro, Madrid.
- Bowering, G., (1980), *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari d. 283/89*, De Gruyter, Berlin.
- Colledge, E., Marler, J. C., (1984), “‘Poverty of the Will’: Ruusbroec, Eckhart and The Mirror of the Simple Souls”, en P. Mommaers, N. de Paepe 1984, pp. 14-47.
- D’Alverny, M., (1977), “Comment les Theologiens et les Philosophes voient la femme”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. 20, pp. 105-126.
- Daróczy, A., (2007), *Groet gheruchte van dien wondere. Spreken, zwijgen en zingen bij Hadewijch*, Peeters, Leuven.
- De Paepe, N., (1967), *Hadewijch, Strofische gedichten. Een studie van de minne in het kader der 12e en 13e eeuwse mystiek en profane minnemystiek*, Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde, Ghent.
- Dinzelbacher, P., (2012), *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Dinzelbacher, P., Bauer, D. R., (1985), *Frauenmystik im Mittelalter*, Schwabenverlag, Ostfildern.
- Fraeters, V., (2014), “Hadewijch of Bravant and the Beguine Movement”, en E. Andersen, H. Lahnmann, A. Simon 2014, pp. 49-72.
- Fraeters, V., Willaert, F., (2016), *Hadewijch: Lieder. Originaltext, Kommentar, Übersetzung und Melodien*, De Gruyter, Berlin.

- Fraeters, v., (2017), "The mystic's *sensorium*. Modes of perceiving and knowing God in Hadewijch's *Visions*", en J. Arblaster, R. Faesen 2017, pp. 28-48.
- Gavrilyuk, P., Coakley, S., (2011), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guarnieri R., Verdeyen, P., (1986), *Marguerite Porete. Le Mirouer des Simples Ames. Margaretae Porete. Speculum Simplicium Animarum*, Corpus Christianorum LXIX Brepols, Turnhout.
- Guest, T. M., (1971), "Hadewijch and Minne", en P. K. King, P. F. Vincent 1971, pp. 14-29.
- Haas, A., (1979), "Meister Eckhart im Spiegel der marxistischen Ideologie", en A. Haas 1979, pp. 246-49.
- Haas, A., (1979), *Sermo mysticus: Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Switzerland Universitätsverlag, Freiburg.
- Idel, M., McGinn, B., (1989), *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, Macmillan, New York.
- Jaeger, S., Kosten, I., (2003), *Codierung Von Emotionen Im Mittelalter. Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, De Gruyter, Berlin.
- Kader, A., (1962), *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, Luzac, London.
- King, P. K., Vincent, P. F., (1971), *European Context. Studies in the History and Literature of the Netherlands presented to Th. Weevers*, The Modern Humanities Research Association, Cambridge.
- Kooper, M. E., (1994), *Medieval Dutch Literature in its European Context*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kopf, U., (1985), "Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik", en P. Dinzelbacher, D. R. Bauer 1985, pp. 48-77.
- Largier, N., (2003), "Inner Senses, Outer Senses. The Practice of Emotions in Medieval Mysticism", en S. Jaeger, I. Kosten 2003, pp. 3-15.
- Lerner, R., (1971), "The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought", *Church History*, vol. 40, pp. 397-411.
- McGinn, B., (1989), "Love, Knowledge and *Unio mystica* in the Western Christian Tradition", en M. Idel, B. McGinn 1989, pp. 73-78.
- McGinn, B., (1994), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, Continuum, New York.
- Minnis, A., (2010), "Religious Roles: Public and Private", en A. Minnis, R. Voaden 2010, pp. 47-81.
- Minnis, A., Voaden, R., (2010), *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100-1500*, Brepols, Turnhout.
- Mommaers, P., De Paepe N., (1984), *Jan Van Ruusbroec: The Sources, Content, and Sequels of his Mysticism*, Leuven University Press, Leuven.
- Reynaert, J., (1981), *De beeldspraak van Hadewijch*, Tielt and Bussum, Canno.
- Reynaert, J., (1994), "Hadewijch: mystic poetry and courtly love", en M. E. Kooper 1994, pp. 208-224.

- Robinson, J., (2001), *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, University Press of New York, New York.
- Rudy, G., (2002), *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, Routledge, London/New York.
- Ruether, M., (1974), "Mysogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church", en M. Ruether 1974, pp. 150-183.
- Ruether, M., (1974), *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, New York.
- Ruh, K., (1984), "Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen", en K. Ruh, v. Merlens 1984, II pp. 327-336.
- Ruh, K., (2002), *Storia della mistica occidentale v. II Mistica femminile e mistica francescana delli origini*, Vita e Pensiero, Milano.
- Ruh, K., Mertens, v., (1984), *Kleine Schriften*, De Gruyter, Berlin.
- Scholem, G., (1941), *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, New York.
- Sells, M., (1994), "The Pseudo-Woman and the Meister 'Unsayings' and Essentialism", en B. McGinn 1994, pp. 114-146.
- Sells, M., (1994), *Mystical Languages of Unsayings*, University of Chicago, Chicago.
- Sells, M., (2001), "Tres seguidores de la religión del amor: Nizam, Ibn Arabi y Marguerite Porete", en P. Beneito 2001, pp. 137-155.
- Suydam, M., (1996), "The Politics of Authorship: Hadewijch of Antwerp and the Mengeldichten", *Mystics Quarterly*, vol. 22, nro. 1, pp. 2-20.
- Swart, L., Ros, C., (2001), *Flores de Flandes. Hadewijch de Amberes. Cartas. Visiones. Canciones. Beatriz de Nazareth. Siete formas de amor*, BAC, Madrid.
- Tabuyo, M., (1999), *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, Trotta, Madrid.
- Terry, W., (2017), "Review of Possible Theological Sources for Marguerite Porete's *Mirror*", en W. Terry, R. Stauffer 2017, pp. 59-95.
- Terry, W., Stauffer, R., (2017), *A Companion to Marguerite Porete and The Mirror of the Simple Souls*, Brill, Leiden/Boston.
- Van Mierlo, J., (1947), *Hadewijch. Brieven*, Standaard Boekhandel, Antwerpen.
- Vanderbroucke, F., (1991), *La spiritualità del Medioevo (XII-XVI secolo). Nuovi ambienti e problemi, Nuova edizione ampliata e aggiornata a cura di Réginald Grégoire e Giovanna della Croce*, EDB, Bologna.
- Willaert, F., (1984), *De poetica van Hadewijch in de Strofische Gedichten*, HES, Utrecht.
- Zum Brunn, E., Epiney-Burgard, G., (1989), *Women Mystics in Medieval Europe*, Paragon House, New York.

Stoa

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 29-46

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2864

FUNCIONES CRÍTICAS DE LA DAMA OPINIÓN
EN *LA ADVISION* DE CRISTINA DE PIZÁN

Critical Functions of Lady Opinion
in Christine de Pizan's *l'Advision*

PATRICIA DÍAZ HERRERA

Academia de Filosofía e Historia de las Ideas
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

RESUMEN: En la segunda parte de la obra *Libro de la Visión de Cristina* (1405), Cristina de Pizán dialoga con la Dama Opinión. En el diálogo, la Dama describe su naturaleza y su poder sobre los seres humanos. A través de esta personificación, Cristina expone el carácter falible de las opiniones humanas y critica las actitudes de diversos tipos de personas engañadas por esta entidad. En este artículo, identifico algunos aspectos filosóficos de la Dama Opinión, la definición del concepto “opinión” y la aplicación que Cristina hace de ellos para cuestionar la tendencia humana a adherirse de forma acrítica a opiniones propias y ajenas. Presento el caso de los alquimistas para mostrar de qué manera Pizán se vale de la Dama Opinión para cuestionar pretensiones de saber. Y esbozo similitudes entre la Dama Opinión y la Locura o *Stultitia* de Erasmo.

PALABRAS CLAVE: Opinión · engaño · definición · certeza · alquimista

ABSTRACT: In the second part of *The Book of The Vision of Christine* (1405), Christine de Pizan dialogues with Lady Opinion. In this dialogue, Lady Opi-

Recibido el 20 de septiembre de 2025

Aceptado el 13 de enero de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

nion describes her nature and power over human beings. Through this personification, Christine exposes the fallible character of human opinions and criticizes the attitudes or several kinds of people deceived by her. In this article, I identify some philosophical aspects of Lady Opinion, the definition of the concept “opinion”, and Christine’s application of these elements to question our tendency to be acritically attached to our own opinions and other people’s opinions. I present Pizan’s ideas on alchemists to show her criticisms on pseudo-knowledge. And I sketch similarities between Lady Opinion and Erasmus’ Folly or *Stultitia*.

KEYWORDS: Opinion · deceit · definition · certainty · alchemist

1. Introducción

Es sabido que, además de la *Ciudad de las Damas* (en adelante *CD*), existen varias obras de Cristina de Pizán que merecen reconstrucciones desde perspectivas enfocadas en diferentes cuestiones filosóficas. Más allá de la influyente *Querella de las mujeres*, la literatura que explora otros temas y problemas filosóficos dentro del *corpus* de Pizán ha ido en aumento paulatinamente. En este artículo, haré un primer acercamiento al concepto de opinión en el *Libro de la Visión de Cristina: Le livre de l’advision Cristine* (1405-1406, en adelante *Advision*). Existe un detallado estudio de Douglas Kelly (2007) sobre la opinión en Pizán. Kelly aborda el tema considerando varias obras de la autora, mostrando sus influencias literarias y sus estrategias retóricas. Kelly sostiene que Pizán reflexionó sobre la opinión al evaluar opiniones propias y ajenas, como parte de una búsqueda de certeza ante el entorno caótico que la rodeaba (Kelly 2007, p. ix). Sin embargo, no enmarca esta cuestión a partir de antecedentes o fuentes filosóficos, ni considerando los supuestos, tesis y consecuencias epistémicas explícitos o implícitos en los textos.¹ El objetivo principal de este artículo será identificar algunos aspectos filosóficos presentes en *Advision* en torno a la opinión, así como reflexionar sobre cuál es la posición de Cristina y en qué se basa.² Como objetivo secundario, en la última

¹ Semple (1998) y Cropp (2005) ofrecen interpretaciones filosóficas de la *Advision*, aunque no del tema de la opinión en específico. Se enfocan más en la tercera parte de la obra.

² Dado que, hasta donde sé, no existe aún una traducción completa al español de esta obra, otro de mis objetivos es traducir algunos pasajes de la *Advision*, tomados de la edición crítica de Christine Reno y Liliane Dulac (De Pizan 2001), que contiene sólo la versión original en francés medio, habilitada por las editoras a partir del manuscrito exPhillipps 128. Comparé mis traducciones con la versión al inglés de Charity Willard y Glenda McLeod en (De Pizan 2012). No tuve acceso a la versión en francés moderno de Paupert (2006).

sección esbozaré una comparación entre la Dama Opinión y algunos aspectos del personaje de Locura en Erasmo de Rotterdam.³

Muchas de las obras de Pizán, ya sean poemas o prosas, son híbridas en cuanto a contenido y formato, así como ricas en alusiones a la mitología griega, historias bíblicas y personificaciones de conceptos. No es fácil clasificarlas pues en ellas se amalgaman diversos géneros: la autobiografía, el compendio enciclopédico medieval, el espejo de príncipes, la consolación y las narraciones de viajes dentro de sueños, entre otros. No fueron escritas en formatos filosóficos usuales en las universidades medievales de los siglos XIV y XV, como podrían ser los comentarios, las *quaestiones* o las disputaciones. No obstante, es posible justificar el análisis de algunas de las obras de Pizán desde perspectivas filosóficas porque la autora frecuentemente recurre, como parte de su trama discursiva, a fuentes filosóficas mencionándolas explícitamente; a veces las traduce o las glosa omitiendo a los autores, siguiendo una práctica común en la época. Asimismo, como ocurre en la *Advision*, hace referencia a la filosofía en tanto disciplina, a cuestiones como el origen del cosmos propuesto por filósofos antiguos o al concepto de felicidad.

La *Advision* es una densa obra en prosa, dividida en tres partes, en la cual Cristina *qua* personaje dialoga con sendas Damas: Libera, Opinión y Filosofía. La narración inicia dentro de un sueño o visión que tiene Cristina, como ocurre también en *El Camino del Largo estudio* (1402) y en *CD* (c. 1405). Nadia Margolis (2012) considera que la *Advision* fue escrita en el mismo año que *CD* y señala algunas similitudes: ambas obras están divididas en tres partes y en cada una domina una Dama distinta. Sin embargo, en la reciente edición crítica de *CD* elaborada por Anne Paupert y Claire Le Ninan (De Pizan 2023, p. 24), las editoras sugieren que *CD* debe haber sido terminada hasta 1407, aunque fuese iniciada en 1405. Es decir, *Advision* tal vez fue terminada antes que *CD*, no después.

Los temas de cada parte de la obra son diferentes entre sí e incluyen digresiones. Inclusive, cada parte podría verse como un opúsculo hasta cierto punto autónomo. A primera vista, no es claro un único hilo conductor común a las tres narraciones. La primera parte es un diálogo entre Cristina y la Dama Libera, quien es la personificación de Francia. Libera lamenta el maltrato por parte de sus hijos, que por sus conflictos incesantes y vicios la han lastimado y dejado vulnerable. La segunda parte narra el encuentro de Cristina con Da-

³ Agradezco las sugerencias de los revisores anónimos, las cuales permitieron mejorar este artículo. Los errores que permanecen son responsabilidad mía.

ma Opinión quien, en una digresión dentro del diálogo, expone a Cristina las ideas de varios presocráticos sobre el origen del cosmos, así como las críticas y posición de Aristóteles al respecto. Esta exposición es, en gran medida, una traducción parcial de varias secciones del *Comentario* de Santo Tomás a la *Metafísica* de Aristóteles. Reno y Dulac atribuyen esta traducción a la propia Cristina (De Pizan 2001, pp. 165-170; Schmidt 2023). En la tercera parte, Cristina sigue el modelo de la *Consolación* de Boecio. Es conducida ante Dama Filosofía, a quien le cuenta parte de su vida, su deseo de saber y sus desventuras. Filosofía la consuela y la orienta sobre la verdadera felicidad, mostrándose como Teología antes de las reflexiones finales de Cristina.

Solamente me enfocaré en algunas secciones de la segunda parte de la *Advision*, sin abordar la digresión sobre las opiniones de los presocráticos y de Aristóteles. En esta segunda parte, Cristina describe plásticamente características de la opinión en general valiéndose de una personificación femenina; sostiene que es muy poderosa, da varios ejemplos de sus efectos y, al final, la define en tanto concepto. De manera preliminar, es posible hacer una distinción que está implícita en las descripciones: unas veces Cristina parece referirse a la capacidad cognitiva para formar opiniones o para juzgar, mientras que otras veces se refiere al juicio producto de esa capacidad o al estado mental de la persona que opina. En la Dama Opinión aparecen fusionados estos aspectos: La Dama explica a veces el origen de lo que podemos considerar la capacidad de opinar o juzgar, sus funciones o sus efectos. Pero, en otros casos, explica rasgos que pertenecen más bien a las opiniones ya formuladas, como su valor de verdad y sus innumerables variantes en cuanto a contenido, lo que metafóricamente es el “tono” que cada una posee. Y, en otros pasajes, alude al estado de menor o mayor certeza de la persona que opina.

Merece una investigación aparte, que excede los límites de este artículo, la cuestión de cuál es el propósito central de la segunda parte y cuáles serían sus objetivos secundarios considerando sus relaciones con la primera y tercera partes. Una hipótesis interpretativa que trataré de mostrar es que Cristina busca criticar el hecho de que diversos tipos de personas se dejan llevar por opiniones de forma inadecuada o juzgan erróneamente pues ignoran el carácter incierto o de plano falso de lo que opinan. Una causa de lo anterior es que las opiniones que circulan en diferentes grupos sociales fungen como un agente externo que influye sobre el criterio de los individuos y llega incluso a determinar sus acciones. Se trata de una crítica de la tendencia humana a juzgar como verdades seguras lo que son opiniones inciertas, es

decir, un cuestionamiento de las pretensiones de saber o de poseer con certeza una verdad, cuando no es así. Pero, además, este cuestionamiento parece cumplir varios propósitos, porque la autora identificará casos de tal pretensión de saber en ámbitos muy diversos. La segunda parte termina, como veremos, concluyendo que la Dama Opinión –y no Fortuna, como escribe en otras obras Cristina—es la emperatriz del mundo. Y será hasta la tercera parte de *Advision* cuando desarrolla sus ideas en torno a la filosofía y la teología, al parecer como antídotos contra la opinión o medios para emanciparnos de ella, aunque no para erradicarla totalmente dado que ella es inherente a la condición humana.

2. La Sombra, su naturaleza y sus poderes

La segunda parte de *Advision* inicia con Cristina diciendo que está “deseosa de investigar más” (“*desireuse de plus avant enquerre*”, II, 1 29c1). Como si iniciara un nuevo sueño sin relación, aparentemente, con el de la primera parte, viaja por Atenas hasta llegar a la “noble universidad” en donde los estudiosos o clérigos (“*escoliers*” o “*clers*”) de diversas facultades de ciencias (“*facultez de sciences*”) debaten sobre muchas cuestiones:

Feliz de haber llegado a tan noble universidad, queriendo que mi mente se imbuiera provechosamente de su erudición, me detuve entre los estudiosos de diversas facultades de ciencias que disputan juntos, sobre muchas cuestiones formando numerosos argumentos. (II, 1, 29c 5)⁴

Al levantar la vista, observa una entidad volando entre ellos: “Vi volando entre ellos una gran sombra femenina (*ombre femmenine*), sin cuerpo” (II, 1, 29c9).⁵ Cristina describe las características y comportamiento de la Sombra; al final del diálogo comprenderá que se trata de la Dama Opinión. Este ser espiritual “de muy extraña naturaleza”, es una y a la vez está compuesta por innumerables partes, algunas grandes y otras pequeñas, que la Sombra genera a partir de sí misma. Las partes de la Sombra se aglutinan como las nubes o aves en parvada, volando en torno a cada grupo de académicos y adquiriendo diferentes colores según el grupo. Algunas veces las sombras se entremezclan, pero siempre regresan a su color original. Y aunque las sombras de un mismo color se mantienen agrupadas, difieren entre sí por la intensidad de sus tonos

⁴ De Pizan 2001, p. 51: “Lors joieuse d’estre pervenue a si noble université, volontaire de mon sens par leur savoir prouffitablement inbuer, m’arrestoie entre les escoliers de diverses facultez de sciences disputans ensemble, de maintes questions fourmans plusieurs argumens.”

⁵ *Op. cit.*, p. 51.

y por sus formas: “así que difícilmente había alguna que no se diferenciara de otra de alguna manera” (II, 1 29d 19).⁶ Las sombras tienen formas de todas las criaturas, sean seres humanos, animales, sustancias celestes “o de cualquier cosa que el pensamiento puede presentar a la fantasía” (II, 1 30 a 34-35, p. 52).⁷

Cuando uno de los universitarios quiere proponer una cuestión, una de las sombras le susurra al oído, aconsejándole lo que debe decir. Y cuando otro le replica, otra sombra le susurra. De esa forma, “no había ningún debatiente que no tuviera alrededor de su cabeza” (II, 2 30b 8)⁸ una o más sombras que le aconsejaban. Además, a cada ciencia del *trivium* y el *quadrivium* les corresponden sombras de un color distinto, v.g. las sombras de la gramática son verdes, las de la astrología son azules; las de la filosofía son cristalinas, las de la teología, doradas (II, 2, 30c).⁹ Mientras un debatiente habla, está rodeado de la sombra del color correspondiente a la ciencia sobre la cual disputa. Y cuando sombras similares rodean a los debatientes, estos concuerdan. Entonces, “parecía que estas sombras eran la causa de sus desacuerdos y debates” (II, 2, 30c 21-22), los cuales a veces crecían tanto que hacían pasar a algunos de las palabras a los golpes.

Algunas sombras se extendían más allá de las escuelas y volaban a través del mundo, “pues pertenecían más al trabajo manual y las acciones que a la especulación, y se atribuían más a las gentes de armas y la orden de caballería, y otras artes mecánicas y prácticas” (II, 2, 31 a43-46).¹⁰ Cristina siente perplejidad por esta visión, dándose cuenta de que todas las partes de la Sombra no eran sino “la imagen de una sola sombra completa en la cual todas se revolvían.” (II, 2, 31b).

La Sombra se percató de que Cristina la observa e inicia el diálogo preguntándole: “Hija de la Escuela, ¿qué te trae aquí?” (II, 3, 31b 4).¹¹ Cristina responde que sus maravillas la hicieron detenerse y que desearía conocerla más. La Sombra se sorprende de que Cristina no la conozca y agrega:

“¡Oh! Bien veo que la ignorancia quita a los humanos el conocimiento de los objetos de sus obras. (...) mediante vehementes signos te seré manifestada. Sabe que, tan pronto como Adán fue formado, yo fui creada y soy hija de Ignorancia: el

⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁷ *Loc cit.*

⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁹ *Loc. Cit.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 54.

¹¹ *Loc. Cit.*

Deseo de Saber me engendró. El primer hombre y su mujer mordieron la manzana por mi exhorto engañoso. Y después de que Dios lo condenara por su mala acción a ganarse la vida con su sudor, lo hice buscar e investigar las propiedades de las hierbas y plantas, y aprender cómo trabajar la tierra y buscar la naturaleza de las cosas creadas hasta que aprendiera todo. A partir de entonces, he gobernado a los humanos y los he hecho aceptar la ley, la cual fue primero aquella de la naturaleza. (II, 3, 31b 8-31c20)¹²

Es decir, la Sombra fue creada “tan pronto como el entendimiento humano fue creado” (II, 3, 31c27-31d)¹³ y tiene un gran poder sobre los seres humanos, tanto de forma negativa como positiva, pues los impulsa a tomar malas decisiones, pero también a investigar lo que no se sabe y se necesita aprender. Por lo que afirma la Sombra, es la propia capacidad de opinar de Adán y Eva, no la serpiente, la que los condujo a la desobediencia. Esta capacidad proviene de un estado de ignorancia a partir del cual se deseó saber algo.

La Sombra afirma haber incitado a algunos “hombres sutiles” a una investigación que los hizo encontrar la filosofía y todas las ciencias y artes. Incluso, el nombre “filosofía” no habría sido inventado si ella no hubiera existido (II, 3, 31c21-25).¹⁴ Sombra no existe en el cielo ni en el infierno y perdurará hasta el último día del mundo, dentro del cual ella es la sierva de la Filosofía. Aunque exista en todo el mundo, ella está principalmente en las escuelas en las cuales, gracias a ella y “con el trabajo de estudio, los clérigos aprenden todas las ciencias; y sin mí no podrían ser aprendidas” (II, 3, 31d 37-38).¹⁵

Posteriormente, la Sombra explica su “naturaleza”. Cuando el ser humano nace, tan pronto como su entendimiento se abre, la Sombra y sus hijas entran en él y van creciendo a la par que su entendimiento. Según las tendencias de cada persona, la Sombra le da lo que necesita, introduciéndole determinadas hijas: “Si se inclina a las armas le doy las cosas que le hacen falta, y estas

¹² *Ibid.*, p. 54: “O! bien voy que ignorance tolt aux humains la congnoissance des obgiez de leurs oeuvres. (...) par vehementes enseignes te seray manifestee. Saches que, des adonc que Adam fu fourmez, je fus creé et suis fille d’Ignorance: Desir de Savoir m’engendra. Le premier homme et sa femme par mon exort decepvable fis en la pomme mordre. Et après ce que Dieux l’ot pour ce mesfait condampné avoir sa vie en sa sueur, je lui fis querre et encerchier les proprietez de herbes et des plantes et lui appris la maniere de terres cultiver, et les natures de choses creees lui fis esprouver tant qu’il les attingny. Ensuiuant après je gouvernay les humains et leur fis prendre loy, laquelle fu premiere celle de nature.”

¹³ *Ibid.*, p. 55.

¹⁴ *Ibid.*, p. 54-55.

¹⁵ *Ibid.*, p. 55: “... non obstant que par tout le monde soye, me vois tu principalement en ses escolles henter, esquelles par l’occasion de moy avec le labour d’estude aprennent les clers toutes sciences, et sans moy aprises ne pourroient estre.”

lo harán desarrollar la manera de ejercer las armas, y de manera similar con las obras mecánicas, comercio o agricultura, pintura o escritura o discurso, dependiendo de las obras.” (II, 4, 32b21-25).¹⁶

La opinión se encuentra, pues, profundamente enraizada en la condición humana. Al explicar este punto, la Sombra apela a un dualismo cuerpo/alma:

...ningún hombre es tan sabio que en sí no me posea diversamente. La causa es que mi madre Ignorancia no deja que el alma obre de acuerdo a su sutileza en el recipiente (*vaissel*) del cuerpo por su tosquedad. Y por eso conviene que yo, que estoy compuesta de la naturaleza del alma, en tanto que soy especulativa, y de la naturaleza del cuerpo, en tanto que soy ignorante, esté y habite en el corazón de la creatura humana. (II, 4, 33 a70-33b75).¹⁷

De acuerdo con el pasaje previo, la opinión es de naturaleza híbrida, pues está compuesta en parte por una capacidad del alma y, en parte, por un atributo del cuerpo. Y como el ser humano es compuesto de alma y cuerpo, entonces la opinión le es connatural. En esta sección, Cristina no menciona a ningún filósofo u obra como fuente de sus tesis. A Platón solamente lo menciona una vez, pero dentro de la digresión sobre los principios del cosmos. Le atribuye haber propuesto una díada de principios incorpóreos (II.10). El origen de estas tesis en Cristina podría encontrarse en San Agustín. Aunque no hace referencia a Agustín o alguna de sus obras en esta sección sobre el dualismo, en otras partes de *Advision* sí lo menciona, así como a su obra *De Trinitate* y sus comentarios a salmos y parábolas.¹⁸

La Sombra en tanto creencias de las personas, motiva las acciones humanas y por ella, en parte, se adquiere la moral:

Por mí con la inclinación o la prolongada costumbre de la enseñanza, toda persona adquiere su moral, buena o mala, sabios o tontos, según se aplique. Así hago a todo hombre obrar, hablar, ir y venir; y sin mí, no se moverían para hacer obras.

¹⁶ *Ibid.*, p. 56.

¹⁷ *Ibid.*, p. 57: “... n'est homme si sage qui en soy ne m'ait diversement. La cause si est que ma mere Ignorance ne laisse ou vaissel du corps pour sa grosseur l'ame du tout ouvrir selon sa soubtilleté. Et pour ce convient que moy qui composee suis de la nature de l'ame en tant que je suis speculative et de la nature du corps en tant que je suis ignorant soie et habite ou cuer de creature humaine.”

¹⁸ Es posible que Cristina haya sido influida por un neoplatónico como Macrobio. Aunque no lo menciona en *Advision*, sí menciona a Escipión (I.1). En un ensayo interpretativo incluido en (De Pizán 2012), Glenda McLeod sostiene que Cristina “comparte muchos temas menores con Macrobio... su influencia más poderosa puede sentirse en su ejemplificación del arte del intérprete” (McLeod en De Pizán 2012, p. 147, mi traducción) Entre otros ejemplos, Cristina interpreta la información que la Sombra ofrece para descifrar de quién se trata, hasta descubrir que es Dama Opinión. Reno y Dulac también comentan que una de las fuentes principales de la noción de opinión en la Edad Media fue Macrobio, véase su nota en (De Pizán 2001, p. 163).

A menudo cambio dentro de ellos por diversos accidentes y a menudo hago a los buenos, malos y a los malos, buenos; a los sabios errar y decir falsedades en diversos casos, y a los simples andar por el camino recto y decir la verdad. (II, 4, 32b26- 32c32)¹⁹

La influencia de la Sombra no depende de tener o carecer de estudios, pues no hay garantía de que las opiniones verdaderas pertenezcan solamente a los doctos, así como tampoco hay garantía de que sus acciones sean correctas siempre. En general, ni siquiera los más sabios están exentos de errar debido a ella, pues incluso los sabios no conocen “las causas de la mayoría de las cosas, y por eso, no hay nadie que no varíe en mí” (II.4, 33b79-80).²⁰

Prosigue la Sombra sobre sus efectos:

A menudo, engaño a aquellos en quienes habito haciéndolos creer falsedades. Nadie es tan sabio que no lo engañe a menudo, ni podría ser de otra manera según el curso natural. Estoy fundada sobre lo que la fantasía le reporta al hombre—ya sea mal o bien. Así que a menudo hago un juicio falso y digo que una cosa es buena o es mala, y así lo opuesto. Y por esto, hago odiar o amar sin causa (...) y difamar sin haberlo merecido y también a menudo elogiar sin mérito. (II, 4, 32c35-42)²¹

La Sombra es “más cierta y verdadera” en los sabios y ancianos de larga experiencia (II, 4, 32c43-44); es más cierta según sea la habilidad de cada entendimiento. No obstante, Sombra es lo opuesto a poseer certeza absoluta y no coexiste con la adquisición de verdades:

Nunca soy cierta, pues si se tuviera certeza, esa no sería yo. A menudo digo la verdad, pero la digo bajo el color y la forma de otra cosa. (...) Tengo la propiedad de hacer investigar la verdad y de indagarla, y fui hecha para esta causa. Mas tan pronto ella es claramente encontrada acerca de la cosa que hice buscar, entonces mi hija, que fue la causa de la adquisición de aquella verdad, se va de la persona. Pero me quedo allí con otras de mis hijas, que de manera similar se van según las verdades que sean adquiridas. Pues allí donde ella está, nosotras no podemos

¹⁹ *Ibid.*, p. 56: “Par moy avec l’inclinacion ou longue coustume d’enseignement, toute personne prent ses meurs bons ou mauvais, saiges ou folz, selon qu’il s’applique. Si fais tout homme ouvrier, parler, aler et venir, et sanz moy ne se mouvroit pour euvre faire. Si me change souvent en eulx par divers accidens et fais souvent des bons mauvais et des mauvais bons, les sçavens errer et dire faulx en divers cas, et les simples aler droite voie et dire voir.”

²⁰ *Ibid.*, p. 57-58.

²¹ *Ibid.*, p. 56: “Souventesfois je deçoips ceulz ou j’abite par leur donner faulx a croire n’il n’est si saige que souvent ne deçoive, ne autrement ne pourroit ester selon le cours naturel. Je suis fondee sur ce que la fantasie raporte a l’omme soit mal ou bien. Si fais souvent faulx jugement et dis une chose estre bonne our elle est mauvaise, et ainsi l’opposite. Et pour ce fais hair et amer sans cause (...) et sanz l’avoir desservi diffamer et aussi louer sans achoison souventesfois.”

permanecer; y así la hacemos adquirir a través del trabajo de investigación. (II, 4, 32d49-33 a59)²²

La opinión, en cuanto estado mental, motiva la búsqueda de la verdad; mas cuando una verdad es hallada claramente mediante la investigación, la opinión deja de ser y da paso a una certeza. Entonces, un estado de falta de certeza motiva la búsqueda de un estado de certeza.

3. Algunas críticas de la Dama Opinión

Ahora bien, Cristina empleará estas características de la opinión como punto de partida para criticar las creencias y actitudes de diversos tipos de personas. De acuerdo con la Sombra, ella es el origen de la discordia entre los seres humanos. Como ejemplo, ofrece el caso de Francia en la época de Cristina:

¿No ves la experiencia manifestada de mí, cada día, sobretudo en el país donde vives, por los debates que hago en toda la ciudad y en todo lugar? Observa y considera la discordia que pongo sobretudo entre los príncipes, que son de la misma sangre y naturalmente amigos: por mis diferentes variantes que son contrarias en ellos, los hago a menudo estar en desacuerdo, y en cada uno soy afirmada tan contrariamente acerca de lo que le parece bueno que no me puede desechar. Pues cada uno dice que está en lo correcto y así lo quiere sostener, y para discutir sus razones, ¿no ves las asambleas que se hacen de muchos que son llamados sabios? (II, 17, 46b19-46c28)²³

Allí donde hay opiniones antagónicas “solo hay rebelión y gran debate, revuelta y batallas: ni ha sido ni podría ser de otra manera, pues con seguridad allí donde yo no estoy en común acuerdo no habrá paz.” (II, 17, 46c31-34)²⁴ Cada persona cree que sus opiniones y formas de vida son las mejores, lo cual genera conflictos:

²² *Ibid.*, p. 57: “Je ne suis nulle fois certaine, car se certaineté y avoit, ce ne seroi je mie. Je dis souvent verité, mais je la dis par couleur et informacion d'autre chose. (...) Je ay propriété de faire encerchier verité et de l'enquerir, et fus faicte pour celle cause. Mais aussi tost qu'elle est clerement trouvee de la chose que je faiz querir, adont convient que celle mienne fille qui cause a esté d'icelle verité attaindre se parte de la personne. Maiz g'y demeure ave plusieurs autres de mes filles, qui pareillement s'en partent selon les veritez qui son attaintes. Car la ou elle est nous ne pouons arrester, et si la faisons attaindre par labour d'encerchier.”

²³ *Ibid.*, p. 80: “Ne vois tu l'experience de moy manifeste meismes chascun jour ou país ou tu demeures par les debas que je fais parmi la ville et en toutes places? Regarde et avises quelz discors je mez meismement entre les princes, qui sont d'un sang et amis naturelment: par les diversitez de moy qui suis contraire en eulx, les faiz souvent estre en desacort, et en chascun suis si affermé contrairement en ce qui lui semble bon que l'en ne me puet desmouvoir. Car chascun dit qu'il a droit et ainsi le veult soutenir; et a discuter leurs raisons, ne vois tu les assemblees qui en sont faictes de plusieurs que on dit saiges?”

²⁴ *Loc. Cit.*

Yo hago que la gente viva por mí, esto quiere decir, disponer las acciones de acuerdo a mi consejo. (...) Pero soy diferente dentro de ellos. Pues hago a uno pensar y creer que le es buena una manera de vivir y ciertas cosas que apetece son buenas; mientras a otro esas mismas cosas no le agradarían para nada; pero le agradarían las contrarias completamente. Y estas diferencias surgen según las condiciones y edades de la gente (...) Y dado que así difiero, soy la causa de los debates en el mundo y cada quien cree que me tiene de la mejor manera. (II, 17, 47 a66-67)²⁵

Cuando hay opiniones divergentes—y vino— la Sombra ocasiona que las personas lleguen a matarse por controversias sobre cuestiones que ni siquiera les atañen:

...los hago pelear a menudo y cuestionar incluso cosas que no les conciernen, diciendo uno contra el otro: tal señor está en lo correcto por tal causa; y contra tal, el otro replica que no. Y así por: “no tiene –sí tiene, –no era, –sí era”, hago a la gente a veces matarse mutuamente, principalmente en las tabernas sucede a menudo. Entonces, soy fuerte cuando hay vino y abundo más allí. (...) Y así, demuestro a los humanos su ignorancia porque discuten acerca de cosas de las que nada saben y no les atañen. ¡Oh! ¡Qué locura de los hombres, cuyo sentido debería gobernar la razón, que basan su sentido en mí y juzgan por mí con seguridad acerca de cosas inciertas y que ellos ignoran! (II, 17, 46d45-47 a56)²⁶

Así, la opinión es causa de engaños, polémicas, conflictos y muerte. La Sombra ofrecerá varios ejemplos de aquellos influidos por ella. Como ya vimos, la Sombra engaña por igual a príncipes y gente común, a doctos e iletrados. Entre otros influidos, ignorantes o engañados se cuentan Alejandro Magno, los herejes, los filósofos refutados por Aristóteles; los defensores de Jean de Meung y Cristina misma; los alquimistas, los nobles que emprenden guerras injustas y los duelistas. La Sombra afirma que ni siquiera los clérigos y sabios del pasado son totalmente inmunes a ella. Esta tesis es una de las

²⁵ *Ibid.*, p. 81: “Je fais vivre les gens par moy, c’est a entendre disposer les faiz selon ce que je leur conseil. (...) Mais je suis different en eulx. Car je fais penser et cuidier a l’un que bon lui est une maniere de vivre et certaines choses qu’il appete lui sont bonnes; qu’a un autre ycelles meismes ne lui plairoient point, mais lui plairoient toutes contraires. Et cestes differences viennent selon les condicions et aages des gens (...) Et pour ce que ainsi je differe, suis je cause des debas du monde, et chacun me cuide avoir en soy meilleur.”

²⁶ *Ibid.*, p. 81: “...les fais entrevatre souventefois et questionner mesimes es choses qui riens ne leur touche, disant l’un contre l’autre: tel seigneur a droit pour tel cause; et pour telle, l’autre replique que non. Et ainsi par: “non a, -si a, -non fu, -si fu”, fais gens entreoccire souventesfois, meismes es tavernes souvent advient. Adonc suis je forte quat il y a vin et plus je y habonde. (...) Et ainsi je demonstre es humains leur ignorance de eulz debate de ce de quoy riens ne scevent et ne leur appartient. Ho! Quel folie en homme de qui le sens doit gouverner raison se fonder sens elle sur moy et jugier par moy certainement de chose non certaine et qu’ilz ignorent!”

premisas que sirven a Cristina para cuestionar, en *CD I*, 2, la misoginia de diversos autores, pues argumentará a través de Dama Razón que hasta los filósofos más reconocidos refutan sus opiniones entre sí y no se ponen de acuerdo sobre varios temas (De Pizan 2023, p. 209). Las refutaciones entre filósofos indican que algunas de sus ideas no son tesis demostradas ni verdades de fe, sino opiniones inciertas que, como tales, pueden ser falsas. Así, incluso los sabios pueden errar—y de hecho, yerran al sostener tesis misóginas.

En seguida, expongo brevemente algunas críticas que hace la Sombra a los alquimistas. La Sombra dice estar fuertemente unida a los clérigos especulativos, por ejemplo, a los alquimistas, quienes creen haber descubierto la ciencia de hacer oro “al entender los términos de algunos libros oscuros” (II, 18, 47b4).²⁷ Según la Sombra, lo que engaña a los alquimistas son sus opiniones sobre la alquimia y sobre sí mismos. Ellos creen y declaran que:

... como no corresponde que tan noble secreto sea descubierto por ignorantes rurales, con miras al bien los sutiles lo han querido esconder para que los rústicos no puedan robarlo o llevárselo. Y aquí está el engaño, pues cada uno de los interesados cree que él está entre los más sutiles y abusa de su entendimiento al estudiar estos libros, los cuales ofrecen el sentido de sus términos en tales dobles sentidos que los más clarividentes no verían nada en ellos. (II, 18, 47c11-17)²⁸

Este caso de autoengaño se genera porque el alquimista opina que hay un saber reservado para una élite y, además, cree ser parte de tal élite. Y al considerarse más inteligente, concluye erróneamente que sí comprende las obras oscuras. Sin embargo, esta comprensión es dudosa, pues a fin de cuentas ningún alquimista sigue los mismos procedimientos que los demás ni comparte sus resultados:

Pero entonces me planto dentro de ellos... y los hago creer que al ensamblar los sublimes metales de varias maneras (...) obtendrán el arte de la naturaleza; y después de un tiempo será convertida en oro o plata. Y aún así uno entiende la forma de componer de una manera, otro de otra; y los obreros guardan el secreto, sin dialogar juntos, por miedo de que sus creencias y su forma de obrar puedan sugerirle a otro cómo hallar la vía para alcanzarlo; pocos o ninguno obra jamás como lo hace otro. (II, 18, 47c17-47d26)²⁹

²⁷ *Ibid.*, p. 82.

²⁸ *Ibid.*, p. 82: “... comme il n'appartient qu'aux ignorans ruraux soit decouvert si noble secret, pour le bien des subtilz l'ont voulu si mucier que des rustiques ne leur soit tollu ne fortrait. Et yci est la decevance, car chacun qui s'i fiche cuide estre du nombre des plus subtilz et abuse en son entendement en estudiant yceulz livres, lesquelz baillent le sens de leurs termes a si doubles ententes que le plus clerveant n'y voit nulle goute.”

²⁹ *Ibid.* p. 82: “Mais adonc je me fiche en eulx et leur fais acroire que l'assemblément des metaulx sublimize diversement (...) attaindront l'art de nature; et par espace de temps sera converti en or

La Sombra considera que los alquimistas, en su inútil empresa, caen en locura e infortunio, mirando todo el día su horno, “mal comidos y mal vestidos, se alimentan del viento y construyen castillos en España, pensando cuán cómodos estarán cuando sepan cómo hacer oro y cuánto dinero manejarán”. (II, 18, 47d33-48 a35)³⁰ Su autoengaño llega a ser tan grave por la fuerza con la cual se apegan a sus opiniones:

Y hay algunas veces que me enraízo tanto en ellos, que por la especulación que tienen demasiado atenta, los hago volverse completamente extravagantes y tan convencidos que son de trato difícil. (II, 18, 48b50-52)³¹

La Sombra menciona algunas anécdotas sobre alquimistas para ilustrar sus desatinos y tendencia a la charlatanería. Se refiere a un “Master Bernard”, quien gozó de fama y escribió cartas al padre de Cristina. Según Willard y McLeod se trata, al parecer, de Bernardo de Tréveris (De Pizan 2012, p. 81, n. 48), quien, a decir de la Sombra, fue descubierto en sus trampas. Habla también de un alquimista quien, como creía posible hacer oro a partir de zapatos viejos, con gran diligencia los buscó en montones de basura, “los quemó y trabajó hasta que sus vecinos, que fueron invadidos por el mal olor, lo persiguieron”. (II, 19, 48c75-48d76)³²

Y concluye este tema con un “proverbio común”: “las ciencias no tienen mayores enemigos que aquellos que son ignorantes de ellas”, a lo cual añade que “las obras de la Naturaleza son imposibles de obtener sofísticamente”. Por ello, los más sabios tienen motivos para “no perder tiempo y dinero en una ocupación tonta, creyendo fuertemente en una esperanza vana” (II, 18, 48d79-85).³³ En última instancia, la Sombra es quien genera la insensatez de los alquimistas. El “autoengaño” es producido por ella, junto a la tenacidad de los alquimistas. Estos no son verdaderos sabios sino que operan “sofísticamente” sobre la Naturaleza, pero no logran reproducir lo que ella crea.

ou argent. Et toutevoie l'un entent la maniere du composer en une guise, l'autre en une autre; et le tiennent secret les ouvriers sans conferir ensemble, de paour que ce qu'ilz en croient et la maniere de leur ouvrier peust aviser ung autre de trouver la voie d'y atteindre, ne jamaiz nul ou pou n'euvre de la guise de l'autre.”

³⁰ *Ibid.*, p. 83.

³¹ *Ibid.* p. 83: “Et avient aucune foiz que je me fiche si en eulx que par la speculation qu'ilz ont trop ententive je les fais tous devenir fantastiques et si astraz qu'ils sont comme inconversables.”

³² *Ibid.*, p. 84.

³³ *Ibid.* p. 84: “... selon le proverbe commun, que les sciences n'ont plus fors ennemis que ceulz qui les ignorent (...) comme les ouvres de Nature soient impossibles a atteindre sophistiquement, donroit cause a plusieurs de plus avisez de non y perdre temps et mise par fole occupacion, en Esperance vaine y adjoustant grant foy”.

4. Definición de la opinión. Reflexiones finales.

En la última sección de la segunda parte, Cristina por fin descubre que la Sombra es la Dama Opinión y la define, retomando a Aristóteles y a Bernardo de Claraval:

Dama, como la descripción de usted misma me enseña la definición, digo que (...) verdaderamente es hija de la Ignorancia, adhesión a una parte, dudando siempre de la otra. Y en esto me aconseja lo que Aristóteles dice sobre usted en el primer libro de los *Posteriores*, que quien la posee siempre duda que sea de otra manera lo que él piensa, pues usted es incierta. Y San Bernardo también dice en el quinto capítulo de las *Consideraciones* que usted es ambigua y puede ser engañosa. En consecuencia, digo y concluyo que usted es adhesión a una parte, la cual es causada por la apariencia de alguna razón probable, ya sea que el opinante tenga duda de la otra parte, ya sea que no. (II, 22, 51d72-52 a83)³⁴

Cristina suele entretejer diversas corrientes filosóficas y literarias en sus obras, de manera que el resultado es ecléctico. En el pasaje antes citado, Cristina hace referencia no a una distinción platónica o agustiniana sino explícitamente a la distinción aristotélica entre *doxa* y *episteme*. En los *Analíticos Posteriores* (88b30-89 a6), Aristóteles presenta a la *episteme* como formada por proposiciones necesarias, i.e. que no pueden ser de otra manera, mientras que la *doxa* es contingente, i.e. sí puede ser de otra manera:

Lo cognoscible científicamente y la ciencia se diferencia de lo opinable y la opinión en que la ciencia es universal y (se forma) a través de (proposiciones) necesarias, y lo necesario no es admisible que se comporte de otra manera. (...) queda la posibilidad de que la opinión verse sobre lo verdadero o sobre lo falso que es admisible que se comporte también de otra manera (...) la opinión es insegura y tal es la naturaleza (de lo opinable). (Aristóteles 2008, pp. 389-390)

Sobre este punto, es posible que Cristina haya consultado el *Comentario* de Santo Tomás a la *Metafísica* de Aristóteles, pues el Aquinate hace referencia a los *Analíticos Posteriores* cuando define la opinión—aunque lo hace para apoyar una idea distinta, según comentan Reno y Dulac en (De Pizan 2001, p. 175).

³⁴ *Ibid.*, p. 90: “Dame, comme la description de vous meismes m’en apprenne la diffinition, je dis que (...) vous voirement estes d’Ignorance fille, adhesion a une partie, en doubtant tousjours de l’autre. Et de ce je m’avise ce que de vous dist Aristote ou premier livre de *Posteres*, que cellui qui vous a doubtte tousjours qu’autrement puist estre que ce qu’il pense, comme vous soiez non certaine. Et saint Bernard aussi dit ou Ve chappitre de *Consideracion* que vous estes ambigue et pouez estre deceue. Si dis et conclus que vous estes adhesion a une partie, laquelle adhesion est causee de l’apparence d’aucune raison prouvable, soit que l’oppinant ait doubtte de l’autre partie, soit que non.”

Pero, además de incluir estas ideas y las de Bernardo de Claraval, también agrega algo propio, a saber: la *adhesión a una parte* (*adhesion a une partie*) causada por lo que parece ser una razón (*raison prouvable*). Aquí parece referirse a la opinión en tanto estado mental o actitud de la persona que sostiene una tesis en el contexto de un debate o polémica. Es decir, se trata de la opinión inmersa en la interacción con interlocutores, que en muchas ocasiones se oponen entre sí y se cuestionan mutuamente. La auto-descripción de la Sombra y los ejemplos de opiniones en diversos ámbitos culminan con esa definición del concepto “opinión”. Esto podría indicar que la autora muestra un proceso de conocimiento en el cual se parte de casos particulares o de características halladas en la experiencia para abstraer, a partir de ellos, un universal.

Por último, Cristina cierra la segunda parte recordando el poderío de la Dama Opinión:

De vuestro poder digo que, debido a la ignorancia que está en los hombres, el mundo está gobernado más por usted que por el gran saber. (II, 22, 52 a 83-85)³⁵

En suma, los efectos sociales de la opinión parecen ser los que más le importan a Cristina. La capacidad de opinar, por generar diferentes resultados en cada individuo y porque cada quien aprecia más su propia opinión que la ajena, es polarizante por naturaleza.

Tomando en cuenta lo que he presentado y el hecho de que las obras de Cristina suelen contener ideas adelantadas a su época, considero plausible sugerir que la Sombra y sus hijas tienen aires de familia con la Locura (*Stultitia*) de Erasmo. De modo similar al *Elogio de la Locura*, un tono de sátira social permea el texto de Cristina, además de la crítica de sesgos, tendencias inherentes al ser humano que irreflexivamente es influido por opiniones propias y ajenas, sin ser conscientes de su carácter falible. Cristina usa la palabra “locura” (*folie*) en varias ocasiones en relación con los efectos de la opinión. La Dama Opinión es como la sombra que cada persona proyecta: no podemos carecer de ella, nos sigue a donde vamos. Tiene en común con la Locura erasmiana el que ambas producen algunos efectos benéficos, pero a la vez son fuente de ilusiones e insensatez de las que nadie escapa.

Como ejemplos de sus efectos positivos, el personaje Locura afirma que ella es origen de acciones y saberes: “no es preciso que os diga que ninguna

³⁵ *Ibid.*, p. 90: “De vostre puissance je dis que, pour l’ignorance qui est es hommes, que par vous est plus le monde gouverné que par grant savoir.”

gran acción es emprendida, si no es por impulso mío, y que ningún saber notable ha sido adquirido, que no se debiera a mi iniciativa.” (Erasmus de Rotterdam 2014, p.171) Además, se encuentra en todo ser humano: “el tipo de estupidez que a mí me es peculiar... está tan extendida, que no sé si sería posible encontrar, de todo el conjunto de los mortales, a uno cualquiera que esté cuerdo a todas horas, sin estar poseído por alguna clase de sinrazón.” (Erasmus de Rotterdam 2014, p.193)

Es sabido que Erasmo arremete contra filósofos, teólogos y monjes ironizando sobre diversas necedades en las que incurren. Sobre los filósofos, Locura señala: “... andan diciendo que ellos son los únicos que poseen la sabiduría... Nada incontrovertible, en efecto, hay para ellos y la mejor prueba de esto es que acerca de cada tema pelean entre sí de modo inenarrable” (Erasmus de Rotterdam 2014, p. 214)—señalamiento similar al que hace la Dama Razón en *CD I*, 2. En cierto modo, también en *Advision* Cristina critica a los clérigos pues, curiosamente, no encuentra a la sabiduría sino a la Dama Opinión ejerciendo su dominio en la universidad.

Y Locura también incluye a los alquimistas entre sus insensatos seguidores:

... aquellos que, mediante unas nuevas ciencias ocultas, se afanan por cambiar la naturaleza de las cosas, y que por tierra y mar van a la caza de una misteriosa quintaesencia. A éstos les alienta hasta tal punto una esperanza tan dulce como la miel, que nunca paran mientes en fatigas ni dispendios, y con admirable ingenio, siempre van inventando algo con lo que puedan engañarse a sí mismos de nuevo y procurarse una grata ficción hasta que, cuando han derrochado ya todos sus bienes, no les queda nada con que alimentar su hornillo. No dejan, sin embargo, de soñar gozosos sueños... Y cuando ya, por fin, están abandonados de toda esperanza, les queda sin embargo, un decir del que obtienen gran consuelo: “En las grandes empresas, basta con haberlo intentado”. (Erasmus de Rotterdam 2014, p.194)

Nótese cómo en la cita anterior Erasmo describe a los alquimistas como personas que persiguen tenazmente una meta irrealizable, se engañan a sí mismos y derrochan sus bienes, de forma análoga a la descripción que hace Cristina.

Algunos especialistas como (Schmidt 2021) y (Margolis 2012) consideran que el pensamiento de Cristina puede clasificarse como humanista y de hecho, la autora conocía obras de Dante, Petrarca y Bocaccio. Margolis sostiene que es apropiado verla como “la voz femenina en el humanismo francés” temprano (Margolis 2012, p. xi). Por lo aquí expuesto, la manera en la cual Cris-

tina emplea a la Dama Opinión como herramienta crítica podría considerarse otro rasgo de su humanismo.³⁶

Referencias

Fuentes primarias:

- Aristóteles (2008) *Tratados de Lógica (Órganon)*. Tomo II. Int., trad., ns. por Miguel Candel. Gredos, Madrid.
- Bacon, Francis (1994) *The Great Instauration*. Traducida y editada por Peter Urbach y John Gibson. Open Court, Chicago.
- De Pizan, Christine (2001) *Le livre de l'advison Cristine*. Edición crítica de C. Reno y L. Dulac. Honoré Champion, París.
- De Pizan, Christine (2006) *La Vision de Christine*. Traducción de A. Paupert, en Régnier-Bohler, D., 2006, pp. 407-542.
- De Pizan, Christine (2012) *The Vision of Christine de Pizan*. Traducción y edición crítica de C. Willard y G. McLeod. D.S. Brewer, Nueva York.
- De Pizan, Christine (2023) *Le Livre de la Cité des Dames*. Edición bilingüe crítica de A. Paupert y C. Le Ninan. Honoré Champion, París.
- Rotterdam, Erasmo de (2014) *Elogio de la Locura*. Traducción y notas de Oliveri Nortes. Gredos/RBA, Madrid.

Fuentes secundarias

- Araújo, C. et al. (2023) *Substância na história da Filosofia*. Editora da Universidade Federal de Pelotas, Brasil.
- Cropp, G. M. (2005), "Philosophy, the Liberal Arts, and Theology in *Le Livre de la mutacion de Fortune* and *Le Livre de l'advison Cristine*", en K. Green y C. Mews, 2005, pp. 139-159.
- Desmond, M. (1998) *Christine de Pizan and the Categories of Difference*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Godefroy, F. (1880-1895) *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*. Vieweg, París, 10t.
- Disponible en: <https://micmap.org/dicfro/introduction/dictionnaire-godefroy>
- Green, K. y Mews, C. (2005) *Healing the Body Politic. The Political Thought of Christine de Pizan*. Brepols, Bélgica.

³⁶ También encuentro semejanzas entre los efectos de la Dama Opinión y algunos de los ídolos de Francis Bacon, los cuales pueden considerarse sesgos que se originan por la naturaleza de la mente o por causas externas (Bacon 1994, p. 23) y que distorsionan nuestra captación de lo real. En ocasiones, los efectos de Opinión se asemejan a los del ídolo de la tribu, en tanto pueden manifestarse como prejuicios originados por la propia condición humana. Otras veces Opinión actúa de modo parecido al ídolo del teatro, i.e. las doctrinas de escuelas filosóficas, ya que las sombras correspondientes a cada escuela filosófica producen aceptación acrítica en sus discípulos. Desarrollar esta comparación adecuadamente excede de los límites del presente trabajo.

- Kelly, D. (2007) *Christine de Pizan's Changing Opinion. A Quest for Certainty in the Midst of Chaos*. Boydell & Brewer, Nueva York.
- Margolis, N. (2012) *An Introduction to Christine de Pizan*. University Press of Florida, Florida.
- Régnier-Bohler, D. (2006) *Voix de femmes au Moyen Âge*. Robert Laffont, París.
- Schmidt, A.R. (2023) "Christine de Pizan e o subiectum da Metafísica: Uma apropiação filosófica em meio laico", en Araújo, C. *et al.* 2023, pp. 289-311.
- Schmidt, A.R. (2021) "Christine de Pizan and French Humanism: Elements for a Historical Contextualization". *Dois Pontos* 18 (1), 177-193.
- Semple, B. (1998) "The Critique of Knowledge as Power. The Limits of Philosophy and Theology in Christine de Pizan" en M. Desmond 1998, pp. 108-127.

Stoa

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 47-75

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2841

TRES ENFOQUES MODERNOS SOBRE LA IMAGINACIÓN.
DESCARTES, SPINOZA Y SOR JUANA

Three Modern Approaches on Imagination.
Descartes, Spinoza and Sor Juana

RUBÉN BUSTOS CRUZ

Universidad Nacional Autónoma de México

ruben.bustos.cruz@gmail.com

México

ORCID: 0009-0002-3687-1169

RESUMEN: Los estudios acerca de Sor Juana y la Modernidad son relativamente abundantes. Desde los años cincuenta del siglo pasado se ha desarrollado una línea de trabajo que busca evidenciar la “modernidad de Sor Juana”, relacionando su pensamiento con Descartes. Sor Juana no conoció las obras de Descartes, menos leyó a Spinoza. Sin embargo, es tremendamente llamativo el modo en que tanto su vida como su obra llegan a expresar el espíritu de la filosofía espinosista, más que el de la cartesiana. El elemento que me interesa explorar en este artículo tiene que ver con el papel que desempeña la imaginación como *via salutis* tanto en Spinoza como en Sor Juana.

PALABRAS CLAVE: Modernidad · Imaginación · Descartes · Spinoza · Sor Juana.

ABSTRACT: Studies about Sor Juana and Modernity are relatively numerous today. The 1950s marked the beginning of a scholarly trend that emphasizes the alleged “modernity of Sor Juana”, particularly in relation to Cartesian

Recibido el 18 de septiembre de 2025

Aceptado el 13 de enero de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

thought. Sor Juana did not know the works of Descartes, nor did she read the philosophical works of Spinoza. However, her life and work exhibit a remarkable affinity with the philosophical spirit of Spinozism, rather than Cartesian philosophy. This article seeks to investigate the function of imagination as a *via salutis* in the works of Spinoza and Sor Juana, and to elucidate its significance in their respective philosophies.

KEYWORDS: Modernity · Imagination · Descartes · Spinoza · Sor Juana.

1. Introducción.

Aunque los filósofos modernos generalmente aceptan lo que Jonathan Cottrill (2017) llama *the standard view of imagination*, podían diferir en algunas de sus consideraciones, dando lugar a diversas polémicas sobre el tema. Lo que me propongo averiguar de los tratamientos sobre la imaginación en la filosofía del siglo XVII es (1) el rol que se le otorgaba en la formación del (auto)conocimiento humano; (2) la relación que algunos pensadores establecieron entre imaginación y vida afectiva y (3) el papel que asumió como *via salutis* o vía para el perfeccionamiento ético en algunas teorías filosóficas, especialmente en el pensamiento de Spinoza y Sor Juana.

Estudios clásicos se han pronunciado sobre la improbable modernidad de Sor Juana. Aunque por un lado es “imposible afirmar que Sor Juana desconoció del todo el pensamiento filosófico y científico de su tiempo” (Paz, 2018, p. 383), igual es verdad que ante la nueva aurora del pensamiento que estaba despuntando en Europa con la filosofía de Descartes y Spinoza, “Sor Juana cerró los ojos” (Paz, 2018, p. 384). Por esta razón “no hay que caer en la tentación de convertirla en un espíritu moderno. Sor Juana no es nuestra contemporánea” (Paz, 2018, p. 442). Nuestra, quizá no, pero fue contemporánea de Descartes y Spinoza. De hecho, más de Spinoza.

Pasando por alto estas precauciones, académicos importantes como la dra. Laura Benítez Grobet y Juan Manuel Silva Camarena han continuado una tendencia interesada en explorar el pensamiento filosófico de Sor Juana, sus diferencias y afinidades con algunas de las grandes líneas de la filosofía del s. XVII.¹ Han insistido con particular interés en la filosofía cartesiana, dada

¹ Vid. Benítez Grobet, L., (1997), “Descartes y su influencia en el siglo XVII mexicano” en *Theoría*, no. 4, pp. 63-76; “Algunas reflexiones sobre el filosofar de las mujeres en la Modernidad temprana”, en Platas Benítez, V., Robles, J. A., (2014), *Filósofas de la modernidad temprana y la Ilustración*, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 13-24; Silva Camarena, J., M., (2014), “Dos sueños y una pesadilla: la modernidad y el saber en Descartes y Sor Juana”, en Lorenzo, S., (2014), *Aproximaciones*

la proximidad que pudo haber entre Descartes y Sor Juana *via* Sigüenza y Góngora u otros canales (aunque esto sigue siendo terreno de conjetura). Mi estudio desea adoptar este fecundo enfoque, examinando, no ya la debatida influencia o parentesco entre Descartes y Sor Juana, sino la afinidad espiritual entre Sor Juana y Spinoza a propósito de sus consideraciones sobre la naturaleza y función de la imaginación y otros tópicos relacionados.

Argumentaré que el enfoque cartesiano sobre la imaginación es demasiado restrictivo, pues no considera la imaginación como un género de conocimiento autónomo, estructurado por sus leyes particulares y con una producción propia. La imaginación cartesiana no puede ofrecer al hombre un conocimiento verdadero sobre el mundo y sobre sí mismo y, por ello, Descartes manda que la imaginación tiene que estar controlada por la razón. Una perspectiva como la cartesiana es demasiado estéril para comprender dinámicas complejas de la imaginación, por ejemplo, la creación poética en Sor Juana.

Demostraré que disponemos de evidencia textual para sostener que en Sor Juana conviven al menos tres concepciones sobre la imaginación: (1) la concepción aristotélica-medieval, que entiende la imaginación como facultad pasiva, creadora de representaciones; (2) la concepción (neo)platónica, para la

a *Sor Juana*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., pp. 385-395. Sugiero revisar la bibliografía ofrecida por Rosa Perelmuter (2021) en *La recepción literaria de Sor Juana Inés de la Cruz: un siglo de apreciaciones críticas (1910-2010)*. Especialmente valioso es el c. 6, dedicado a la crítica de la década del cincuenta del siglo anterior. Dalmacio Rodríguez Hernández y Dalia Hernández Reyes ubican la modernidad filosófica de Sor Juana dentro de los temas de interés que orientarán las investigaciones de esta década. Esta tendencia deseaba evidenciar que “durante la segunda mitad del siglo XVII novohispano no todo caería bajo el dominio del pensamiento escolástico” (Perelmuter 2021, p. 173). Entre sus iniciadores pueden ser nombrados Julio Jiménez Rueda (1951); Jesús Reyes Ruiz (1951), quien sostuvo que Sor Juana parece conocer el método cartesiano; Ramón Xirau (1951) detectaba *algo cartesiano* en Sor Juana; José M. Gallegos Rocaful (1951) pensaba que Sor Juana pudo conocer “las más nuevas corrientes filosóficas de su tiempo, especialmente la de Descartes”; Adolfo Sánchez Vázquez (1952) no admitió dicha asunción en Sor Juana, pero sí una afinidad; Lezama Lima (2005) halló, como otros, cierto *cientificismo cartesiano* en Sor Juana.

Rodríguez Hernández sostiene que esta nueva brecha de investigación se debió, entre otros factores, a un interés creciente por hacer distintivo el barroco americanizado frente al barroco español, señalando que el primero era más permeable a las nuevas ideas filosóficas; también, al hablar de la modernidad de Sor Juana, se ha querido resaltar el carácter excepcional de la poetisa. Por otro lado, algunos críticos han visto en el tema de la modernidad de Sor Juana la ocasión para problematizar dos facetas que entretejen su vida: la figura de la intelectual *casi* racionalista novohispana, frente a la figura de la poeta. Finalmente, esta vertiente crítica remarcaba que las ideas de Sor Juana “rebasaban el ámbito de la escolástica, con lo cual se abría la posibilidad de que el pensamiento de Sor Juana fuera más secular que religioso” (Perelmuter 2021, p. 177). Estas apreciaciones impulsaron nuevos estudios que se desenfocaban de los meros problemas estilísticos y reinstalaban la cuestión acerca de las tradiciones filosóficas que estaban pulsando en varios de los escritos de Sor Juana, especialmente el *Primer Sueño*.

cual los productos de la imaginación son lo falso, la sombra, la copia deficiente de lo real; y (3) la concepción sorjuanina, que ve la imaginación como género de conocimiento con su productividad característica, no necesariamente falso y capaz de acceder al autoconocimiento humano.

Es justamente el punto (3) el que me permitirá vincular mejor el tratamiento de la imaginación en Sor Juana con el enfoque de Spinoza, pues también para Spinoza la imaginación o el imaginario tiene sus leyes autónomas y productividad especial. Lo más importante es que, si Descartes rechaza el autoconocimiento humano por vía de la imaginación, tanto Spinoza como Sor Juana demuestran que en la imaginación también se revela la esencia humana. Tanto si la mente tiene imaginaciones claras como confusas, se experimenta en ellas como conato, como esfuerzo de permanencia y crecimiento en el ser. Por otro lado, Descartes, hasta donde sé, no elaboró una crítica al imaginario religioso y una propuesta de saneamiento de sus contenidos, más bien apostó por su eliminación. Al contrario, Spinoza buscará una enmendación y acomodación del imaginario religioso, del que extraerá modelos de virtud humana para los “no sabios”. En la obra de Sor Juana veremos el mismo movimiento crítico frente al imaginario religioso cuando ataque algunas disposiciones de la tradición cristiana que le parecen dañinas. Ambos pensadores, además, expresan la necesidad de un método hermenéutico de las Escrituras para llevar a cabo y con éxito la crítica del imaginario religioso. Las afinidades entre Spinoza y Sor Juana llegan a ser sorprendentes, pues los dos verán en Jesucristo un fecundo modelo de virtud y sabiduría humana. Finalmente, en el caso de Sor Juana intentaré evidenciar que en su poesía podríamos ver operantes leyes de formación, asociación y disolución de imágenes muy similares a las descritas por Spinoza en la *Ética*.

Este estudio, por otra parte, no debe ser entendido como una averiguación sobre la influencia de Spinoza en Sor Juana, ya que para ello deberíamos disponer de indicios que apunten a que Sor Juana leyó y conoció los textos de Spinoza, o que tuvo noticias sobre su filosofía por segundas fuentes o transmisores, lo cual es imposible. Es más bien, si se quiere, una provocadora lectura espinosista de la obra de Sor Juana.

2. Descartes: imaginación, conocimiento y vida pasional.

Si bien los filósofos del s. XVII compartían tácitamente la visión estándar sobre la imaginación, no dejaron de hacer variaciones sobre ella. Detengámonos por un momento en la concepción cartesiana de la imaginación. ¿Cómo

entendía Descartes la imaginación, cuál era su naturaleza y qué papel ocupaba dentro del proceso de conocimiento humano y de la vida afectiva?

Es algo habitual menospreciar el valor cognitivo de la imaginación en la filosofía de Descartes, dada la dependencia que guarda dicha facultad con la corporalidad, pero igual debido a que “las observaciones de Descartes sobre la imaginación están dispersas y a menudo incrustadas en contextos en los que predominan otras preocupaciones epistemológicas y científicas, y puesto que los textos relevantes están plagados de discontinuidades, de modo que no parece surgir de ellos una posición totalmente coherente” (Fóti 1986, p. 631). Sin embargo, Descartes le otorgó cierto peso dentro de su teoría del conocimiento. En las *Reglas para la dirección del espíritu* muestra una apreciación positiva, casi aristotélica, de la imaginación.² La cuenta entre una de las cuatro facultades que posee el hombre para conocer. Dice que puede servir de apoyo para el conocimiento de las naturalezas corpóreas: “si el entendimiento se propone examinar algo que pueda referirse al cuerpo, entonces su idea se ha de formar en la imaginación todo lo distintamente que pueda” (Descartes 2014, p. 39). Los escritos posteriores a 1637 tendrán un doble objetivo: (1) “establecer el límite entre la imaginación y el intelecto en cuestiones metafísicas” (Sepper 2016, p. 398) y también (2) “integrar la imaginación en la psicofisiología total del ser humano como un acto de voluntad más que como una percepción relativamente pasiva” (Sepper 2016, p. 398).

Junto a la diferencia ontológica del punto (1) entre imaginación e intelecto puro, John Cottingham (1993) hace notar una diferencia fenomenológica: para Descartes, cuando imaginamos un objeto, éste se presenta a la conciencia como una imagen visualizada. En contraste con la concepción pura el acto de imaginar requiere un esfuerzo de la mente [*animi contentione*] para que pueda ocurrir la visualización de lo que se imagina. La concepción intelectual no requiere dicho esfuerzo, pues no está fisiológicamente limitada. Podemos entender esta desigualdad si recordamos el ejemplo que el mismo Descartes invoca en la meditación VI. Es fácil para la mente imaginar una figura geométrica simple, como un triángulo, pero es difícil, cuando no imposible, imaginar, por más que uno se esfuerce, una figura de mil lados, en cambio el

² Sepper (2016) hace notar que hay varias teorías de la imaginación confluyendo hacia el s. XVII, pero casi todas coinciden en ver a la imaginación como un poder psicofisiológico medial ubicado entre los productos de los sentidos y las elaboraciones abstractas. Entre esas teorías pugnant con seguridad Descartes conoció el enfoque aristotélico en el colegio Henri IV. Para la concepción aristotélica de la imaginación, *vid.* Aristóteles, (1978), *Acerca del alma*, Editorial Gredos, Madrid.

intelecto puede entender las propiedades del chiliágono con relativa facilidad dejando de lado todo recurso a la imagen.

Descartes degradó el alcance de la imaginación para la constitución del conocimiento por su limitación material y dependencia sensorial. Si es cierto que puede tener alguna relevancia para la geometría no es, con todo, indispensable, pues es un hecho que incluso ahí su rendimiento es reducido. Ahora bien, si la imaginación podía tener un lugar mínimo en la geometría, el conocimiento metafísico tiene que dejarla totalmente de lado, pues “el objetivo de la metafísica es alejar la mente de los sentidos para permitir que florezcan las percepciones puras del intelecto” (Cottingham 1993, p. 85). De cierto modo el *iter* de las *Meditaciones* busca pasar desde un estadio imaginativo en el que se concibe confusamente a Dios, el alma y el mundo hacia un estado final en el que el meditador alcanza la percepción clara y distinta y en el que la imaginación ha sido depuesta. Tal vez por esta razón las *Meditaciones* han recordado a Sepper (2016) el método medieval de la *remotio* usado en teología negativa, ya que en ambos casos se quiere desvincular la mente de aquellas “formas patológicas de la imaginación” (p. 398) y llevarla a una visión desnuda, clara y distinta de las cosas.

La meditación II aspira a establecer la insuficiencia de la imaginación tanto para el conocimiento de las cosas externas como para el autoconocimiento humano. Este doble objetivo es satisfecho por Descartes mediante una aplicación extenuativa de la imaginación. El pasaje de la cera muestra cuán inadecuada es la imaginación para el conocimiento claro y distinto de las cosas externas, pero la misma inadecuación es evidenciada para el autoconocimiento del meditador, quien rechaza ser, por un lado, el aristotélico animal racional y tampoco es esa alma que la imaginación le presenta como “algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras” (Descartes 1977, p. 25). Más adelante, agrega: “No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada cuanto pueda fingir e imaginar” (Descartes 1977, p. 26). La conceptualización aristotélica y cristiana medieval sobre la esencia del hombre, ambas son productos de la imaginación y en la meditación II son puestas al servicio de la duda radical con fines emancipadores.

Todo esto lleva a Descartes a desprenderse de la imaginación como un medio para el autoconocimiento en el *iter* meditativo: “sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación [*imaginationis ope*

comprehendere] pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción mi propia naturaleza” (Descartes 1977, p. 26). Descartes piensa que buscar un autoconocimiento claro y distinto *imaginationis ope* es tan absurdo como entregarse al sueño para percibir mejor la realidad de las cosas. Tan necio como quedarse en la forma, blandura, color u olor de la cera.

En la meditación VI Descartes afirma: “esta fuerza imaginativa [*vis imaginativa*] que hay en mí, en cuanto que difiere de mi fuerza intelectual, no es en modo alguno necesaria a mi naturaleza o esencia; pues, aunque yo careciese de ella, seguiría siendo sin duda el mismo que soy: de lo que puede concluirse que depende de alguna cosa distinta de mí” (Descartes 1977, p. 62). La *aliquares* de la que depende intrínsecamente la imaginación es el cuerpo. La imaginación “no es sino cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente y que, por tanto, existe” (Descartes 1977, p. 61). En la imaginación el alma “se vuelve hacia el cuerpo y considera en este algo que es conforme, o a una idea que el espíritu ha concebido por sí mismo, o a una idea que ha percibido por los sentidos” (Descartes 1977, p. 62). En la concepción pura del intelecto, en cambio, la *conversio* del alma es *ad seipsam*.

Puesto que la imaginación nos deja solo con las vestiduras o envoltorios más externos de las cosas, sólo el entendimiento penetra hasta la desnudez de las esencias. Todo ocurre como si al final del *iter* meditativo Descartes lograra desnudar a Dios, al mundo y a su propia alma, desencarnándolos y recolocándolos en sus naturalezas espirituales e intelectuales verdaderas, despojados de las impurezas de la imaginación y los sentidos. Las *Meditaciones* son un verdadero ejercicio de ascesis y conversión filosófica, pero la conversión del alma *ad seipsam* se enfrenta con muchas dificultades, especialmente con aquel estado imaginativo nativo en el que todo hombre se encuentra, donde concurren opiniones recibidas e impresiones de los sentidos que habitualmente llevan al hombre a entregarse al vaivén de las pasiones hasta hundirse en el “más deplorable estado posible” (Descartes 2014, p. 176). Por esta razón, en *Las pasiones del alma* Descartes defenderá que el alma no debe confiar su felicidad y virtud a juicios falsos ni a pasiones pasajeras (art. 49), sino que debe combatir las pasiones que suscitan los espíritus animales —sea por la afectación de otros cuerpos sobre el nuestro, sea por la actividad espontánea de los espíritus en el cerebro— con sus armas propias, es decir, “juicios firmes y determinados referentes al conocimiento del bien y del mal, con arreglo a los cuales (la voluntad) ha resuelto conducir las acciones de su vida” (Descartes

tes 2014, p. 176). Para Descartes la doma de las pasiones es un ejercicio de voluntad que puede formar hábitos virtuosos sobre conocimientos verdaderos y que también implica el dominio del alma sobre el cuerpo.

En *Las pasiones del alma* (1649) como en el *Tratado del hombre* (1664) Descartes se enfoca en explicar el origen fisiológico de la imaginación, dejando en segundo plano la concepción de las *Meditaciones* de la imaginación como un “rudimentario *modus concipiendi*” (Fóti 1986, p. 640) o una potencia opaca al entendimiento del alma. En las *Pasiones* Descartes establece una diferencia entre imaginación pasiva e imaginación activa. La primera es espontánea e involuntaria, depende de fuentes puramente fisiológicas. La segunda depende completamente de la voluntad y está al servicio del intelecto.

En efecto, en el tratado de 1649 Descartes explica que el alma no puede excitar ni suprimir directamente las pasiones (art. 45), sino que debe hacerlo “indirectamente por la representación de las cosas que acostumbran a ir unidas a las pasiones que queremos tener y que son contrarias a las que queremos rechazar” (Descartes 2014, pp. 173-174). Las pasiones del alma, porque son producidas por la interacción de los objetos externos con los nervios y los espíritus animales, o porque son producidas por el movimiento espontáneo de estos sobre los vestigios de sensaciones pasadas, van siempre acompañadas de imaginaciones. El trabajo del alma en su empresa de doma es pasar de una imaginación pasiva a un uso voluntario y activo de la imaginación y mediante ello apoderarse de los movimientos del cuerpo al que está unida. En este sentido, Descartes sostiene que puede y debe haber un uso virtuoso de la imaginación, que “tiende a engañar al alma” (Descartes 2014, p. 239). La imaginación tiene que estar controlada por la razón y fundar sus deseos en juicios verdaderos, sólo en esta medida se pueden “hacer las cosas buenas que dependen de nosotros”, lo que “es obrar virtuosamente” (Descartes 2014, p. 213).

3. Imaginario, (auto)conocimiento y salvación en Spinoza.

Spinoza mostró un fuerte interés por la imaginación desde sus escritos tempranos. Aparece en el *Tratado de la reforma del entendimiento* (ca 1661),³ en los *Pensamientos metafísicos* (1663)⁴ y en la epístola 17 a Pieter Balling (1664). Sin embargo, sus elaboraciones teóricas más originales al respecto

³ Cf. TIE II, §58, 22, pp. 126-126 ; § 74, 28, p. 135 ; §84, 32, p. 141.

⁴ Cf. CM I, c. 1.

son desarrolladas en sus obras de madurez: el *Tratado teológico-político* (TTP, 1670) y la *Ética* (E), publicada por primera vez y de manera póstuma en 1677.

TTP I-II aborda el problema de la profecía, al que Spinoza vincula — influenciado por Maimónides— con el modo imaginativo del conocimiento. Por la metodología que Spinoza desarrolla para interpretar el fenómeno profético, sus productos literarios, las condiciones de posibilidad que permiten su surgimiento, así como los medios en los que se canaliza y las conductas que acciona, nos atreveríamos a decir que TTP I-II adelanta un estudio sobre el *imaginario* en el sentido contemporáneo del término.⁵ En el tratamiento espinosista de la imaginación el “punto de inflexión parece ser el TTP” (Steenbakkers 2024, p. 282), pues, aunque es cierto que la E va a explorar los cuatro puntos de la visión estándar de la que habla Cottrell, el TTP investigará las macro condiciones que permiten el nacimiento de un *imaginario*, así como sus estrechos vínculos con la vida afectiva, lo que da paso a los usos y abusos políticos de los imaginarios religiosos. Para la época en que Spinoza redactó el TTP, tenía terminados, tal vez, los libros I-II de la E, sólo en el periodo posterior a la aparición del TTP, de 1670-1675, redactará los libros III-V. El discurso del TTP sobre el *imaginario* influyó los planteamientos iniciales sobre la *imaginación* en EII y sin duda robusteció el nexo entre imaginario y vida afectiva desarrollado en EIII-IV.

Autoras como Michèle Bertrand (1983) han sugerido que es más conveniente en el caso de Spinoza utilizar *imaginario* por *imaginación*, pues Spinoza, a diferencia de Descartes, diseña un ámbito separado de la actividad imaginaria que no está normado por la lógica de la razón, sino que tiene sus propias leyes, su propia coherencia, productividad y sentido. Hélène Védrine (1990) opina igual y hace notar que para Spinoza “la imaginación no es un vicio ni una mezcla entre entendimiento y sensación, sino que tiene su esfera propia de actividad, incluso si es limitada” (p. 71). Bertrand reconoce que el término técnico *imaginario* no es frecuente en Spinoza, aparece solo dos veces en EIII, una vez en EIV y seis en el TTP, otros términos del mismo campo semántico son más recurrentes, por ejemplo: *imago*, *imaginatio*, *imaginari*. *Imaginario* en Spinoza “es siempre utilizado de modo adjetivo y no sustantivo” (Bertrand 1983, p. 28). Con todo, considero oportuna la sugerencia de Bertrand, pues en efecto en Spinoza rige la heterogeneidad de los órdenes de la imaginación y de la razón, a tal punto que sostendrá que una imaginación

⁵ Vid. Wunenburger, J.-J., (2020), *L'imaginaire*, PUF, Paris.

no puede ser suprimida por una idea adecuada de la razón, sino por otra imaginación más fuerte (EIVp1esc). “Para Descartes no hay imaginario, sólo hay el mundo de lo imaginado completamente gestionado por nuestra consciencia y cuya lógica no es otra que la de nuestro intelecto” (Bertrand 1983, p. 54), por el contrario “hay en Spinoza un imaginario, un conjunto ordenado de ideas de la imaginación, cuya lógica difiere de la del entendimiento” (Bertrand 1983, p. 55). La *science de l’imaginaire* de Spinoza que desentraña “las reglas de su constitución, es decir, su lógica propia, su modo de funcionar” (Bertrand 1983, p. 12) es desarrollada en EII-IV, pero es el TTP el que aporta más elementos acerca de los usos depravados o virtuosos del imaginario para perder a los hombres y los Estados, o conducirlos hacia su salvación. Entonces, ¿qué es el imaginario para Spinoza y cuáles son sus principios de constitución?

El imaginario está fuertemente ligado al cuerpo. Spinoza, como es sabido, rechaza el dualismo sustancial cartesiano, por lo que en él no hay separación sustancial mente/cuerpo, sino una sola realidad (mentecuerpo) enfocada desde dos perspectivas distintas (EIIIp2esc). Considerado en su *esencia*, el hombre, como cualquier modo de la sustancia, es un grado o intensidad de *potencia* que expresa la potencia de Dios y que siempre aspira a conservarse e incrementar su potestad (EIIIpp6-7), este esfuerzo (*conatus*) constituye de hecho su primera virtud (EIVp22cor). Sin embargo, como la esencia de la sustancia no pertenece a la forma del hombre (EIIp10), no le pertenece tampoco una existencia necesaria, sino una existencia limitada que forma parte del orden común de la naturaleza. Esta situación existencial abre al hombre a la afección de los otros cuerpos, por lo que se dice que el hombre padece (EIIIdef2; EIVpp2-4). Sin embargo, el hombre también puede ser dueño de sus afectos, causa adecuada de ellos. El cuerpo puede ser afeccionado de muchas maneras por cuerpos o modos externos (EIIIpost1-2) y cuanto más complejizado se vuelve un cuerpo en sus relaciones con el mundo, más capacidad de afección tiene. Las ideas que surgen de las afecciones de esos modos sobre el cuerpo son lo que normalmente se llaman imágenes de las cosas o imaginaciones (EIIp17esc; EIIIp32esc).⁶

⁶ Es necesario detenernos brevemente en los términos *afección*, *afecto*, *pasión* y *acción* en la filosofía de Spinoza. La afección (*affectio*) siempre se refiere a una modificación tanto del cuerpo como de la mente en su interacción con otros cuerpos. Así, “una afección del cuerpo significa el modo en que este cuerpo se modifica como consecuencia de las leyes mecánicas de la colisión con otro cuerpo (externo); y una afección de la mente significa el modo en que esta mente se modifica como consecuencia de que tiene una idea que no tenía previamente” (Malinowski-Charles 2025, p. 20). Las afecciones pertenecen a la dimensión existencial relacional de las cosas o modos que participan de un mismo atributo. Por

El imaginario constituye el primer género de conocimiento en la epistemología espinosista. Aunque en EIIp40 Spinoza dice que la única fuente del error radica en el imaginario, en EIIp17esc matiza esta afirmación: “las imaginaciones de la mente, consideradas en sí mismas, no contienen ningún error, o sea, que la mente no yerra por imaginar, sino que solo lo hace en tanto que se considera que carece de la idea que excluye la existencia de aquellas cosas que se imagina como estándole presentes” (Spinoza 2020, p. 132). Las ideas cuya ausencia en las imágenes produce el error son las ideas adecuadas de las cosas, de los procesos por los que el cuerpo es afeccionado y por los que se constituyen las imágenes del imaginario, pero tales ideas adecuadas no pertenecen al orden del imaginario, sino al orden de la razón. En tanto que el imaginario carece del complemento de las ideas de la razón, sus imaginaciones son mutiladas, el conocimiento de la mente es inadecuado y el cuerpo padece.

Para Spinoza, como resulta obvio, la dinámica del imaginario está profundamente arraigada en la dinámica afectiva. El imaginario es la esfera inmediata de la expresión de las afecciones y sus afectos, de sus composiciones y conflictos, de la forma en que un cuerpo es afeccionado y, por lo tanto, de los cambios de potencia que experimenta. A pesar de que como primer género de conocimiento el imaginario solo puede aportar imaginaciones mutiladas, participa, aun así, del esfuerzo de conservación e incremento de la potencia humana. “La mente, tanto en la medida en que tiene ideas claras y distintas, como en la medida en que las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser” (Spinoza 2020, p. 196). El imaginario es la primera plataforma sobre la que la potencia humana busca su beneficio, conservación e incremento; “expresa la positividad de la mente en su esfuerzo por desarrollar su potencia según la búsqueda de su propia utilidad” (Védrine 1990, p. 66).

Otro lado, el afecto (*affectus*) significa los pasajes, aumentos o disminuciones de la potencia para obrar del cuerpo y de la mente que derivan de las afecciones o modificaciones (EIIIdef3). El afecto corresponde a la esencia o potencia de las cosas. Sylviane Malinowski-Charles llama la atención sobre el hecho de que, aunque para Spinoza todo afecto es una afección, no toda afección implica un afecto, pues hay afecciones que no necesariamente implican un aumento o decremento de la potencia de obrar del cuerpo y de la mente. Spinoza defiende que las afecciones pueden ser producidas en nosotros por causas o potencias externas, por la interacción azarosa de otros cuerpos sobre el nuestro, cuando esto sucede entonces se dice que nuestros afectos son *pasiones* (EIIIdef1-2) y que padecemos. Pero la mente puede ser la causa adecuada de sus afecciones, la sola potencia que las desencadena, si este es el caso, entonces nuestros afectos son *acciones* (EIIIdef1-2) y nosotros obramos. Para un tratamiento más amplio sobre la distinción entre *affectio* y *affectus* en Spinoza, Vid. Gilles Deleuze (2019), *En medio de Spinoza*, Editorial Cactus, Buenos Aires, especialmente la “clase VII”; también Hélène Védrine (1990), especialmente el c. V dedicado a la filosofía sobre el imaginario de Spinoza.

Las leyes del imaginario se articularán por un lado como leyes que potencian ciertas imágenes ligadas a ciertos afectos de alegría y, por otro, como leyes que tienden a depotenciar ciertas imágenes ligadas a ciertos afectos de tristeza. Por el principio del *conatus*, la mente excluye la idea de su propia negación y la de su cuerpo (EIIp10). Dada la limitación existencial, sin embargo, es imposible que nunca padezca afecciones que tiendan a disminuir o coacer su poder. Así, hay afecciones que promueven los afectos derivados de la alegría, que “es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección” (Spinoza 2020, p. 259) y otras que promueven los afectos de tristeza, que “es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección” (Spinoza 2020, p. 260). Esta tensión entre, por un lado, el esfuerzo de autoconservación e incremento del propio poder y, por otro, la perpetua apertura de nuestra existencia a relaciones depotenciadoras con otros cuerpos, genera fuertes conflictos imagoafectivos que siempre tenderán a resolverse en favor del *conatus*, lo que exigirá un saneamiento del imaginario de tal forma que pueda fomentar siempre afectos de alegría que fortalezcan la propia existencia.

La ley más fundamental por la que el imaginario ordena sus representaciones es la ley de *asociación* o *concatenación* (EIIp18; EIIp14). Cuando el cuerpo es afeccionado simultáneamente por dos o más cuerpos, el imaginario representará a esos cuerpos concatenados en el tiempo, la representación de uno llamará la representación del otro. Esta concatenación no obedece necesariamente la ley causal que rige el conocimiento racional. Dos imaginaciones pueden estar asociadas *per accidens* (EIIp15) tanto a los afectos de alegría como a los de tristeza y, por lo tanto, son desmontables, movibles unos de otros.

Otro principio de la economía del imaginario es la *confusión* o *síntesis* (EIIp40esc1). Puesto que el cuerpo tiene una capacidad limitada para imaginar con claridad, rebasado un límite las imaginaciones se confunden y se organizan bajo un atributo compartido por los cuerpos que representan, de este modo surgen los términos trascendentales y universales, que solo son instrumentos del imaginario y que algunos autores han visto como el correspondiente paralelo en el imaginario de las nociones comunes de la razón, pero que en realidad son malas “generalizaciones altamente idiosincrásicas” (Hübner 2025, p. 8) que no nos enseñan nada sobre la realidad del mundo, sino, más bien, sobre el modo en que esa realidad nos afecciona.

Debido a que, por una parte, el imaginario es “una capacidad y una potencia de la mente sobre la que se apoya el movimiento que la lleva a incrementar indefinidamente su autonomía y libertad” (Bertrand 1983, p. 175); y, por otra, la existencia humana no deja de pertenecer nunca al orden común de la naturaleza —y, por esta misma razón, el hombre nunca deja de pertenecer al imaginario—, el movimiento del *conatus* es agónico. En la formación de conjuntos o series de imaginaciones asociadas que favorezcan el propio poder, la mente “se esfuerza cuanto puede por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo” (Spinoza 2020, p. 200), a esta ley podríamos llamarla *ley iconofílica*. De manera inversa, tiende a desarticular y suprimir las series de imágenes que excluyen o coercen su potencia (EIIIp13): “la mente tiene aversión [*aversatur*] a imaginar las cosas que disminuyen o coercen su potencia y la de su cuerpo” (Spinoza 2020, p. 201), a esta ley podemos denominarla *ley iconoclasta*.

El *desplazamiento* de los afectos es otra de las leyes que rige la formación del imaginario. Como la asociación de imágenes y afectos puede ser accidental, tanto las imágenes pueden estar asociadas a varios afectos y los afectos a varias imágenes, sin que esa vinculación sea fatal, basta con que haya algo similar en las cosas que imaginamos para que puedan darse desplazamientos afectivos (EIIIp16). Estos desplazamientos están en la base de fenómenos derivados como la fluctuación de ánimo (EIIIp17es), las inversiones (EIIIp44) y las generalizaciones afectivas (EIIIp46).

Los afectos desencadenados por las imágenes siempre los experimentamos con la misma fuerza con la que se presentaron en su primera ocurrencia. La ley de la *intemporalidad imagoafectiva* explica por qué las imágenes pueden accionar afectos tan vivos en nosotros, por qué los afectos tienen un gran poder sobre nuestra vida. La resistencia de los afectos no solo se debe a ley de la intemporalidad, sino a la ley de la *repetición y hábito* que asienta imágenes y sedimenta afectos en nuestra mente (EVpp11-13); y a la ley de la *singularidad*, pues cuanto más imaginamos un objeto que no tiene nada en común con otras imaginaciones o series imaginativas, con más fuerza impregna nuestra imaginación (EIIIp52); además en EVp11, p13 Spinoza dirá que una imagen tiene mayor fuerza que otra en la medida en que tiene más relaciones con otras imágenes o en la medida en que está unida a una idea clara y distinta (p12).

Finalmente, porque tanto los hombres difieren en la constitución de sus cuerpos, como por la variedad de circunstancias y objetos a los que se ven enfrentados, el imaginario es, *prima facie*, privado. Los imaginarios priva-

dos son diversos: un hombre nunca imagina del mismo modo que lo hace otro (EIIIp51, p57), ni siquiera cuando uno y otro compartan una herencia de lenguaje, religión, cultura, etc. El imaginario es altamente contextual y un factor de especiación no solamente cultural, sino de extrañamiento y alienación interindividual. Por esta razón Spinoza sólo confía la dirección ideal de la *communitas* humana al segundo género de conocimiento, pues únicamente bajo la dirección de la razón los hombres pueden salir de sus imaginarios privados y lograr acuerdos que beneficien una vida en común. Sin embargo, la racionalización de la vida social es un proyecto, un fin al que debe aspirar todo buen gobierno. De facto la fundación de la comunidad humana es un producto del imaginario.⁷ “El pacto que contraen unos ciudadanos con otros es el resultado de pasiones comunes, del temor a la muerte, de la esperanza o el deseo de vivir en seguridad y de gozar de los bienes necesarios para la vida. La racionalidad es instituida por el pacto, pero no está en su origen” (Bertrand 1983, p. 137).

El carácter conflictivo del imaginario no recae exclusivamente en su naturaleza contextual y privada, sino en los manejos opresivos que se hacen con frecuencia de imaginarios socializados con gran capacidad de incidencia en la vida afectiva de los hombres, por ejemplo, los imaginarios religiosos. Estos fungieron como fuertes plataformas ideológicas en la época de Spinoza, que fue desagrada por luchas de religión, atravesada por perpetuas tensiones entre facciones enfrentadas por el poder (reformados ortodoxos, voetianos a favor de la casa de Orange y el monarquismo) y que ponían en peligro la estabilidad política y el proyecto republicano de los Países Bajos, encabezado por Jean de Witt.

Incitado en parte por esta realidad agobiante en la que el imaginario patológico de las religiones amenazaba con echar al suelo la República, la tolerancia y la libertad de pensamiento; pero también por su convicción de que todo hombre no deja nunca de pertenecer al imaginario, sino que este, “como hecho insuperable no puede ser minimizado” (Védrine 1990, p. 63), Spinoza emprende un trabajo exegético sobre la *matrix* textual del imaginario judeo-cristiano para despejar un núcleo doctrinal saneado que pudiera orientar la vida de los hombres y, de cierto modo, ofrecer un imaginario mínimo capaz de cohesionar las diversas sectas en disputa. De lo que se trata para Spinoza no es de suprimir el imaginario religioso (devenido delirante mistificación

⁷ Cf. TTP XVI; EIVp37esc2.

dañina), pero menos de tomar su contenido como un conjunto de verdades teóricas acerca de las cosas,⁸ pues

la Escritura no enseña las cosas por sus causas próximas, sino que, tanto en el orden como en el estilo, narra las cosas de la forma que mejor puedan mover a los hombres y principalmente a la plebe a la devoción; de ahí que hable en términos muy impropios de Dios y de las cosas, porque no se propone convencer a la razón, sino impresionar la fantasía e imaginación de los hombres y dominarla. [...] lo describe todo poéticamente (Spinoza 2014, pp. 224-225).

Se trata de, mediante la aplicación de la razón, desentrañar de él un sentido *emendatus* no con el fin de llegar al conocimiento de la verdad, pues eso corresponde al segundo género de conocimiento, sino para dirigir lo mejor posible nuestra vida, *hic et nunc*, pues tanto en política como en religión debemos ser juzgados más por nuestras acciones que por nuestras creencias y opiniones. En un contexto religioso como en el que fue redactado el TTP la primera tarea de reforma del imaginario consistía en desvincular el sentido *emendatus* de la superstición, forma patológica y depresiva del imaginario religioso. Entonces, el trabajo del TTP se ostenta como uno de liberación del imaginario de las quimeras que lo habitan, pero también de los usos corruptos que de él hacen las facciones en disputa. Sin embargo, ¿no correspondía mejor al perfecto sabio espinosista una vía como la de la E, que más que a un sentido pragmático político-religioso aspira al conocimiento de la verdad filosófica? Sí, idealmente, pero Spinoza es consciente cuán fuertemente atados están los hombres a su vida imagoafectiva y cuán difícil como raro es que un hombre pueda transitar la vía del sabio, es por esto por lo que se determina a ofrecer un credo mínimo en TTP XIV, reducido lo más posible de elementos imaginarios, con el fin de que cualquier hombre pueda, aun permaneciendo enraizado en el imaginario religioso judeocristiano, encaminarse a la verdadera virtud y vida, es decir, a la *salus*⁹ por el camino de la imaginación, que es el camino de la

⁸ Cf. TTP XIV, 4, 176, p. 382.

⁹ El término salvación (*salus*) es habitual en las obras de Spinoza. Según la erudición puede admitir dos lecturas. Una lectura política —predominante en TTP y TP— entendería la salvación como un acontecimiento puramente político, es decir, consistiría en la conservación del Estado para el disfrute de los ciudadanos de los bienes temporales. Una lectura ética realza el sentido individual que es el que finalmente predomina en la E, pero no es ajeno al TTP. En TTP se trataría de una salvación fuertemente vinculada al uso virtuoso del imaginario y la práctica de la obediencia a los preceptos de la religión universal. “En resumen, [en TTP] la salvación [ética] es a la vez interiorizada (consiste en la fe personal y no en la observancia de ceremonias o la aceptación de dogmas teológicos) y exteriorizada (la fe sincera se traduce en obras, es decir, esencialmente en una conducta moral hacia el

obediencia. El trabajo del TTP sobre el imaginario responde a la exigencia que Spinoza luego hará expresa en la quinta parte de la E:

lo mejor que podemos hacer mientras no tenemos un conocimiento perfecto de nuestros afectos [*i. e.*, un conocimiento racional sobre ellos] es concebir una norma recta para vivir, o sea, unos principios ciertos de vida, y grabarlos en la memoria y aplicarlos de continuo a las cosas particulares que frecuentemente se presentan en la vida, para que así nuestra imaginación sea afectada ampliamente por ellos y nos estén siempre presentes (2020, p. 395).

El trabajo de *emendatio* del imaginario, no obstante, no puede rechazar los medios expresivos del imaginario mismo. Los dogmas de la fe universal expuestos en TTP XIV siguen hablando su lenguaje: presentan un Dios de justicia, misericordia, omnipotente, etc., pero en un sentido diferente, reformado, cuyos presupuestos Spinoza no explica en el TTP, sino en la fina batería conceptual de la E.

Spinoza reconoce que el conocimiento intelectual de Dios es ineficiente para llevar a los hombres del común hacia una vida social en paz y segura, menos todavía para la salvación ética especialísima del sabio, pues el *Deus si-ve Natura* de la E no puede proveerles de un modelo de naturaleza humana y, por tanto, de un modelo ético realizable. Con todo, el primer dogma de la religión universal del TTP insiste en que el Dios supremo es *vera vitae exemplar*, ¿cómo puede ser Dios un modelo de verdadera vida para un hombre mortal, finito, sacudido por los vaivenes de su vida afectiva y alojado en imaginarios individuales? Spinoza establece que Dios debe adaptarse al imaginario de los hombres para operar su salvación, encarnar en él para volverse moralmente fecundo y efectivo. Es por el imaginario que Dios metafóricamente adquiere un cuerpo moral. En EIVPref., Spinoza volverá a mencionar la necesidad de

prójimo)" (Moreau 2025, p. 475). En EV ya no se trata de la salvación ética del TTP, que pertenecía al orden del imaginario y la obediencia, de la creencia y de los comportamientos prescriptos en el credo mínimo, sino de la salvación del sabio que ha alcanzado al final de su camino de perfección racional el tercer género de conocimiento. Este tipo de *salus* es llamado asimismo *beatitudo* (EVp33esc), gloria (EVp36coresc) o *ipsa virtus* (EVp42). El tipo de salvación espinosista que deseo remarcar en este trabajo corresponde a la salvación ética, pero no en su sentido especialísimo de EV como salvación del sabio, sino en el sentido ético perfilado en el TTP, como la salvación del vulgo, del hombre común o, como dice Alexandre Mátheron (1971), la salvación *des ignorants*, cuya vida afectiva se desenvuelve en gran parte inmersa en el imaginario, a diferencia del sabio que ha podido desarrollar el segundo y, quizás, el tercer género de conocimiento. Contra Mátheron, Atilano Domínguez (1980) ha defendido oportunamente lo inconveniente que es identificar en Spinoza *imaginación e ignorancia*, pues para Spinoza la "imaginación no significa ignorancia, sino conocimiento inferior a la razón; con todo, puede alcanzar la certeza moral" (pp. 355-356) suficiente para la vida práctica de los hombres imaginativos. "La imaginación contribuye a la salvación, porque la imaginación y la razón se apoyan mutuamente en el camino que nos conduce a la felicidad" (p. 361).

un *naturae humanae exemplar* con el fin de discernir cuánto nos acercamos o alejamos de la perfección buscada. El modelo de verdadera vida o ejemplar humano será, entonces, una escala deseable de realizar en su completud, que nos permitirá juzgar lo que es bueno o malo para nosotros.

En más de una ocasión Spinoza ha identificado el *exemplar* con Jesucristo, al menos en el contexto de su crítica a la superstición en el TTP. ¿Por qué Jesucristo? ¿Por qué no más bien Sócrates o cualquier otro hombre virtuoso? ¿No es esto dar un paso atrás, hacia el imaginario que Spinoza combate? No es un retroceso, sino un recurso hermenéutico ágil. El filósofo, si busca ser escuchado, debe saber hablar el lenguaje del imaginario de su tiempo, de su cultura, del entorno inmediato al que tiene como *target* de sus enseñanzas; “mediante su propio vocabulario, pero con términos comunes, [Spinoza] se adapta a sus contemporáneos hablándoles su lenguaje, pero es para proponerles, con delicadeza, sus ideas” (Misrahi 1977, p. 238). Como bien hace notar Steven Nadler (2022),¹⁰ Spinoza, además, se codeaba con cenáculos cristianos disidentes, como los colegiantes, que en gran parte formaban la audiencia a la que se dirigía el TTP y a los que Spinoza deseaba tener de su lado. Muchos de sus más íntimos amigos estaban comprometidos con alguna forma de cristianismo y el medio cultural más amplio de los Países Bajos era cristiano.

Como filósofo universalista sensible al lenguaje de una sociedad, Spinoza puede admirar al hombre Cristo que, en esta sociedad, es el símbolo más pregnante de una ética de la justicia y del amor, ética que es también la de Spinoza: nuestro filósofo admira, entonces, al hombre más admirado en su sociedad porque, por un lado, Spinoza considera a Cristo como un justo, y porque, por otro lado, se abre así a la escucha de sus lectores y discípulos (Misrahi 1977, p. 263).

La figura de Jesucristo es como el señuelo filosófico que Spinoza lanza para penetrar en el imaginario del medio cristiano en el que vive, con la esperanza de que los hombres que lograra pescar no se quedarían en la superficialidad poética de la imagen, sino que sabrían ahondar hasta los principios fundamentales de su filosofía; sabrían transitar del credo mínimo de TTP XIV y el principio de la verdadera religión (amar a Dios y al prójimo), hacia los principios racionales que los explican y fundamentan geométricamente en el sistema de la E.

¹⁰ Vid. Nadler, S., (2022), *Un libro fraguado en el infierno. El Tratado teológico-político de Spinoza*, Editorial Trotta, Madrid.

El trabajo de Spinoza sobre la imagen de Jesucristo ilustra magníficamente su idea de que los afectos no están imperiosamente vinculados a determinadas imágenes y viceversa, sino que pueden ser desplazados y ambos son movibles. La superstición religiosa de su tiempo había hecho de Jesucristo una imagen capaz de afeccionar las mentes, provocando en ellas pasiones y actitudes depotenciadoras: el ascetismo, el autodesprecio, el remordimiento, la humildad, la vana esperanza y miedo de un mundo de premios y castigos de ultratumba. La manipulación de la imagen de Jesucristo como *exemplar* apuntaba a un perpetuo entristecimiento de la vida humana. En otras palabras, para Spinoza la figura de Jesucristo había sido distorsionada por los *theologastri* —los depresivos hermeneutas del imaginario religioso— hasta convertirla en una verdadera quimera y sus enseñanzas habían sido deformadas con doctrinas tan groseras e incomprensibles como la encarnación y la resurrección. En cambio, la *emendatio* espinosista del imaginario nos devuelve a Jesucristo como *exemplar* de verdadera virtud: un hombre que ha alcanzado el perfecto desarrollo de su potencia, que ha logrado aquella rara ciencia intuitiva o amor intelectual a Dios del que nos habla EV y por el que Dios se comunica con el hombre *de mente ad mentem*.¹¹

La imagen enmendada que nos devuelve Spinoza de Jesucristo pretende ser un ejemplo de lo que es un uso virtuoso del imaginario, pues ha añadido a la imagen la idea adecuada que le corresponde y la ha recolocado en una cadena más amplia de imágenes enmendadas del imaginario religioso, por este motivo, porque supone una actividad superior de la mente (la razón), la imagen espinosista de Jesucristo sólo puede vincularse con afectos activos, afectos de alegría y potenciamiento. “Cuando la mente se contempla a sí misma y contempla su potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto más distintamente se imagina a sí misma y su potencia de obrar” (Spinoza 2020, p. 246). De la autocontemplación de la mente sólo pueden surgir imágenes y afectos “que se refieren a la alegría o al deseo” (Spinoza 2020, p. 255), pues la mente es aversiva a todo aquello que pone su impotencia y la de su cuerpo. Para venir al nuevo imaginario Spinoza ha operado dos procesos paralelos. Desde el punto de vista de la razón ha combinado las imágenes del imaginario religioso con ideas adecuadas sobre Dios, el cosmos, la virtud, la salvación, etc., pero desde el punto de vista del imaginario el proceso ha sido iconoclasta, pues no solo ha invertido las relaciones entre afectos e imágenes asociadas, sino que ha sustituido las antiguas imágenes supersticiosas por otras nuevas,

¹¹ Cf. TTP I, 2, 21, pp. 102-103.

con el fin de componer relaciones más beneficiosas para la vida humana. Toda la filosofía de Spinoza es, no ateísmo hecho sistema, sino, *cum grano salis*, iconoclastia hecha sistema. La iconoclastia no es necesariamente atea.

Spinoza deja, además, un amplio margen para que los hombres intervengan el imaginario legado del modo más conveniente para sus vidas. La *emendatio imaginarii* que propone es solo una de tantas más adaptaciones que quedan pendientes de actualización según las exigencias del contexto. Spinoza es claro a la hora de formular su principio de adaptabilidad hermenéutica

cada uno está obligado [...] a adaptar [*accommodare*] estos dogmas de fe [i. e., el credo mínimo de TTP XIV] a su propia capacidad e interpretarlos para sí del modo que, a su juicio, pueda aceptarlos más fácilmente, es decir, sin titubeos y con pleno asentimiento interno, de suerte que obedezca a Dios de todo corazón. [...] [La fe] cada uno está obligado a adaptarla a sus opiniones para abrazarla sin repugnancia ni duda alguna de la mente (2014, p. 386).

El sentido de la Escritura sólo se encarna en la medida en que es apropiado y acomodado en la vida de cada hombre. Nada más así la fe se vuelve “una práctica viviente y no un estereotipo rígido” (Bertrand 1983, p. 169). La acomodación de la fe, su encarnación real lleva obligadamente a romper con un imaginario estereotipado en el que la mente se encuentra abducida, enajenada de su potencia y de sus afectos, entristecida, pero si se atreve a esta experiencia de enmienda del imaginario, entonces se hará más libre, incluso si conserva sus imaginaciones, estas se le presentarán bajo un nuevo aspecto, más alegre y transparente. ¿Hay en Spinoza un uso virtuoso del imaginario, un uso activo que se encausa en el incremento del propio poder, perfeccionamiento y salvación? Sin duda. Movida por la misma convicción, Védrine (1990) sostiene que se trata de “sustituir el imaginario y la pasión vulgar por el imaginario positivo, el cual es del orden de la razón. ¿Por qué no llamarlo el imaginario del concepto?” (p. 75).

Aunque Spinoza no deja de advertir que en el imaginario la mente tiene más chances de padecer que de actuar, por lo que el uso del imaginario no debería extenderse más allá del justo límite si en verdad el hombre quiere alcanzar aquella verdadera virtud y salvación expresada en Jesucristo. El imaginario está llamado, idealmente, a su superación, aunque no a su supresión. Su función parece restringirse a una mera pedagogía que prepare el camino del desarrollo de las nociones comunes y del segundo género de conocimiento. “El imaginario no sería suprimido, reducido por el desarrollo del conocimiento de segundo y tercer género, sino controlado por estos, por ello, liberado,

desalienado” (Bertrand 1983, p. 177). Más que *controlado* yo querría decir *coordinado*, pues, de lo contrario, nos veríamos obligados a sostener que en Spinoza, como en Descartes, el imaginario pasa a ser gestionado por la razón. El imaginario espinosista en todo caso *se compone* con el orden de la *ratio*.

Como sea, el primer paso importante a dar y al que Spinoza nos exhorta es esta doble experiencia de *accommodatio* y *emendatio* del imaginario, haciendo de él aquella *facultas libera* mentada en EIIp17esc, que por ser libre es justamente llamada virtud. Es preferible que el hombre viva de acuerdo con un imaginario saneado capaz de desarrollar sus afectos de alegría y su potencia, a que viva secuestrado por imaginarios supersticiosos y depresivos. De dos males, el menor es un bien.

4. Sor Juana: imaginación poética y *via salutis*.

A pesar de que gran parte de su vida transcurrió en un convento, Sor Juana no dio signos de haber sido abducida y enajenada por el imaginario religioso que, mediante la fastidiosa intervención de tábanos doctrinales como Antonio Núñez de Miranda, pugnaba por desalojarla y habitar su mente y sus afectos. Tal vez el drama de la vida de Sor Juana no sea la lucha entre la filósofa que aspira al conocimiento claro y distinto —casi cartesiano— y la superstición maliciosa que buscaba secuestrarla, amordazarla y desaparecerla en las fosas de la servidumbre. El drama de su vida se refiere, *prima facie*, a una mujer genial que se esfuerza por exorcizar de su mente un imaginario que la entristecía, creando, en cambio, su propio relato imaginario-poético, sus propios símbolos que favorecían mejor su alegría y potencia. En Sor Juana se inscribe una lucha de imaginarios. Pero ¿qué es la imaginación para Sor Juana? ¿Desempeña un rol en el (auto)conocimiento del ser humano? ¿En qué sentido la oposición poética del imaginario sorjuanino ilustra el trabajo de *accommodatio* y *emendatio* espinosista?

El primer pasaje importante que podría introducirnos al significado y función de la imaginación en Sor Juana lo hallamos en la serie de vv. 255-291 de *Primero Sueño* (ca 1685). Estos versos tienden un puente entre la descripción de los procesos fisiológicos del dormir hacia los procesos mentales. Sor Juana dice que los vapores digestivos de los cuatro humores que van desde “la templada hoguera del calor humano” (v. 253) hasta el cerebro no empañan los simulacros de la estimativa (sentido interno que coordina los datos diferenciados de los cinco externos) que luego pasan a la imaginativa y de esta a la memoria. Además, la actividad de los narcóticos vapores da lugar a la

acción de la fantasía, que, excitada, con su invisible pincel (v. 282) copia las figuras de las criaturas sublunares, pero igual de las intelectuales estrellas que pertenecen al reino de lo invisible.

En los versos aludidos Sor Juana hace una diferencia notable entre la facultad imaginativa y la fantasía. La primera parece tener prioridad en el curso formativo de las imágenes y está más ligada a procesos fisiológicos-sensorios, en este sentido la imaginativa es presentada como una facultad eminentemente pasiva, receptora de las formas sensibles que luego almacena la memoria. La fantasía, en cambio, aparece como una facultad que ostenta un grado mayor de libertad respecto a los procesos previos fisiológico-sensorios. Por un lado, es capaz de servirse de “las imágenes de las cosas” (v. 281) reunidas por la imaginativa, pero por otro también tiene la competencia para formar figuras de realidades inmateriales, invisibles y espirituales. Por este último aspecto, la fantasía de *Primero Sueño* parece tener una mayor extensión que la imaginativa, pues abarca tanto el reino sublunar material y visible, como el reino espiritual, inmaterial e invisible (v. 289).

Sin embargo, el uso diferenciado que Sor Juana hace entre *imaginativa* y *fantasía* en *Primero Sueño* no es el único registrado en su obra. En un pasaje de su *Respuesta* de 1691 leemos: “ni aun el sueño se libró de este continuo movimiento de mi imaginativa; antes suele obrar en él más libre y desembarazada, confiriendo con mayor seriedad y sosiego las especies que ha conservado del día, arguyendo, haciendo versos, de que os pudiera hacer un catálogo muy grande, y de algunas razones y delgadezas que he alcanzado dormida mejor que despierta” (Sor Juana 1957, p. 830). El fragmento aparece en el contexto en el que Sor Juana explica aquel impulso imparable hacia el conocimiento que ha marcado toda su vida, al que ni las amonestaciones han sabido apagar, ni las situaciones más cotidianas y humildes pasan desaprovechadas, así, confiesa, ha filosofado guisando, pero también el sueño le ha ofrecido a su *imaginativa* la ocasión para formar argumentos y versos varios. No dice que sea la razón la facultad nocturna hiperactiva, tampoco la *phantasia*, sino la *imaginatio* que en el sueño se comporta con sus contenidos más libremente. Si en *Primero Sueño* la *imaginatio* era descrita como una facultad que precedía la actividad de la *phantasia*, siendo aquella pasiva y esta activa, ahora, más de cinco años después, Sor Juana habla de una imaginación activa, libre, hipercreativa. Aunque tal vez no valga la pena detenerse demasiado en problemas terminológicos de este tipo, pues en gran medida el lenguaje que al respecto emplea Sor Juana es deudor de la tradición aristotélica medieval

en la que *imaginatio* y *phantasia* se utilizaban habitualmente como términos sinónimos para designar la facultad de representación y producción de imágenes, independientemente de la presencia de objetos sensibles inmediatos.

Junto a este primer enfoque aristotélico escolástico convive otro menos habitual en Sor Juana, al que no le interesa tanto explicar la naturaleza de la imaginación, sino la de sus productos y trata a las imágenes en el sentido del *eidōlon* o del *phantasma* (neo)platónico. Platón define al *eidōlon* como imagen insustancial o ilusión en diálogos como *Fedón*, *Sofista* y en *República* VII. El libro X contiene la famosa condena platónica del arte mimético y de los poetas, que solo imitan objetos y crean fantasmas que parecen reales pero que no lo son. Lo fundamental de la concepción platónica y neoplatónica es que sitúa la imagen en el polo degradado de las duplas categoriales ser/no ser, verdad/falsedad, realidad/ilusión. El arte de la imitación está alejado de lo verdadero y articulado sobre lo falso. “Definiendo la imagen-simulacro no solo como segundo objeto, sino como un irreal no-ser, Platón abre el juego de la semejanza y la desemejanza. La imagen se transforma en el soporte de una suerte de irrealdad en el seno del ser. Se desprende de la representación y del paradigma y deviene, de algún modo, flotante” (Védrine 1990, p. 26).

En este sentido el romance 102 es ejemplar. En él habla el retrato de Sor Juana a la virreina, la *divina* Lisi. Se presenta como la *copia* “que, de un pincel nacida,/ tuve ser con menos vida” (vv. 18-19), una copia que inanimada (v. 24) y que es sombra (v. 40), es, con todo, más dichosa que su *original*, pues se ve entre las manos de la *divinidad* mantuana. Pero entre todos sus poemas, es seguramente el soneto 145 el que mejor expresa el punto de vista (neo)platónico sobre la imagen como *eidōlon*. Sor Juana reflexiona sobre la naturaleza del retrato, no del suyo, sino de su amada Filis (María Luisa, la condesa de Paredes). El soneto está salpicado de expresiones ontológicamente degradantes sobre la imagen, a la que califica de “engaño colorido” (v. 1), compuesto “con falsos silogismos de colores/ es cauteloso engaño del sentido” (vv. 3-4), “es un vano artificio” (v. 9), “es un afán caduco y, bien mirado/ es cadáver, es polvo, es sombra, es nada” (vv. 13-14).

Otra muestra del platonismo de la imagen en Sor Juana es el poema 215, epinicio dedicado al virrey conde de Galve. Son tres los momentos decisivos que aproximan la imagen poética al *eidōlon* como mimesis defectuosa. En el primero Sor Juana establece un paralelismo entre su inspirado pecho y el conde de Galve con el mito de Semele y Zeus. La potencia imaginativa de Sor Juana-Semele es un limitado vaso (v. 14) que “los conceptos aborta, mal

formados,/ informes embriones,/ no partos sazonados,/ si bien de lumbres/
claras concebidos:/ cuando hijos no lucidos/ o partos no perfectos,/ lucientes
serán fetos/ del divino ardimiento/ que tu luz engendró en mi entendimiento”
(vv. 16-24).

Le sigue la imagen de la nube que, contrario al mito ovídico de Sémele, no concibe desde la región celestial, sino por los humores vaporosos de la tierra. También aquí habla Sor Juana del aborto del concepto, pero con la potente imagen del rayo que rasga luminoso. Finalmente encontramos la imagen de la pitonisa inspirada, “preñada/ de conceptos divinos” (vv. 39-40), cuya “inflamada mente” (v. 43) articula en sinuosas voces y oscuro estilo los misterios. En los tres casos la imagen poética está marcada por la deficiencia expresiva frente al modelo que copia y que, en gran medida, traiciona.

Sin embargo, estos casos no deberían apresurar en nosotros la opinión de que, entonces, para Sor Juana la fantasía, la imagen, en fin, el arte poético, la imaginación creadora, no tenía ningún valor epistemológico, puesto que estaría mutilada de un nexo apropiado con lo real, con el ser y lo verdadero. A diferencia de lo que ocurre con la percepción y con la creencia, que parecen fuertemente ligadas a lo real, “la imaginación carece de esta conexión con la realidad. Uno no se limita al aquí y ahora cuando imagina” (Kind 2017), ni siquiera se atiene necesariamente a la verdad, ¿es esto cierto para Sor Juana? ¿La imaginación, entonces, deja al alma extraviada en copias defectuosas, “informes embriones” y “partos no perfectos”? ¿Es la imaginación un laberinto de espejismos en el que el alma no puede aspirar al autoconocimiento? No necesariamente.

Nuevamente *Primero Sueño* aporta material para nuestra reflexión. El pasaje de las pirámides, que ha llamado la atención de más de un comentador por su fuerza evocativa, resulta relevante en este punto.

las Pirámides fueron materiales/ tipos solo, señales exteriores/ de las que,
dimensiones interiores,/ especies son del alma intencionales:/ que como sube
en piramidal punta/ al cielo la ambiciosa llama ardiente,/ así la humana mente/
su figura trasunta/ y a la Causa Primera siempre aspira (vv. 400-408).

Paz (2018) vio en las pirámides “alegorías del alma y de su aspiración hacia la luz de arriba [...] el ansia del alma por ascender hacia su origen” (p. 560). Pero yo no confío en la suficiencia de este tipo de lecturas. En un estudio reciente he demostrado lo desatinadas que andan las interpretaciones mistificantes (cristianas o platónicas) de *Primero Sueño*, justamente porque suelen pasar por alto la tercera presencia de Dios revestido con el símbolo del

sol espiritual. Frente al símbolo solar el alma recusa aversiva e interrumpe la visión en la cima de la pirámide mental, precipitando todo *no* en una caída fracasada, sino en una libre autoafirmación y autoposición prometeica de su propio poder. No se trata de una *ascensio mystica* frustrada, sino *casi* de la parodia del *récit mystique*, que, por otra parte, estaba en consonancia con la depreciación general de la mística en el siglo XVII.¹²

Afirmo, sí, que el pasaje de las pirámides contiene una autointuición del alma doblemente alegorizada. Encontramos en un primer momento la alegoría material de las pirámides egipcias que se tensan hacia un crecimiento celestial ilimitado; en un segundo momento Sor Juana nos dice que esa tensión ascendente es una señal externa de las “dimensiones interiores” (v. 402) del alma, a su vez metaforizadas por el esfuerzo ascendente de la “llama ardiente” (v. 405). Ambas metáforas expresan la atointuición del alma *imaginationis ope*. Pero esta autointuición no se descubre como *élan* místico-unitivo, cuyo crecimiento hacia Dios sería, paradójicamente, languidecimiento en Dios; sino como *esfuerzo*, *deseo* o *conato* ilimitado de autoconservación y crecimiento en el ser. Las pirámides y la llama, ambas “especies son del alma intencionales” (v. 403) acerca de sí misma, de su autointuición como conato infinito sin pretensión unitiva.

El pasaje de las pirámides no solo es un elemento antimístico del poema, sino que es marcadamente anticartesiano y muestra una tercera concepción de la imaginación en Sor Juana, que con justa razón podemos llamar sorjuanina. Mientras Descartes depreciaba la *via imaginationis* para el conocimiento metafísico del alma en la meditación II, afirmando que nada de lo que la imaginación le presentara podía pertenecer a su esencia, Sor Juana viene a descubrir, *imaginationis ope*, una intuición fundamental sobre la esencia del alma. Dicha autointuición, en la que el alma se experimenta como *conatus*, no es teorizada con el lenguaje aristotélico escolástico, sino que es revestida con metáforas dinámicas, ígneas, solares, metáforas-potencia, imágenes-conato. Las imágenes que desarrollará Sor Juana en su poesía, así como los símbolos de los imaginarios poéticos clásicos a los que acudirá para ahondar su auto-comprensión ostentan, todos, la naturaleza ígnea y pertenecen a la dimensión del *conatus*: Faetón, Ícaro, la llama, la centella, el fénix (romances 48bis, 49), la rosa (poema 128). Estas imágenes suelen agruparse, formar secuencias potenciadoras del alma. No es inusual, por ejemplo, encontrar en su poesía el

¹² Vid. Bustos Cruz, R. (2025). “Los agravios de la luz: Una lectura antimística de *Primer Sueño*”, *Stoa*, 16 (32), 85–115.

símbolo de Faetón vinculado al de Ícaro. Uno llama al otro para reforzarse contra las inhibiciones doctrinales que entristecen la mente de la poeta. Sor Juana también suele presentar en su poesía a los virreyes —especialmente a María Luisa, a quien tanto amó y tanta alegría le procuraba— investidos con atributos solares: son luminosos, ígneos, poderosos (poemas 65, 66, 67, 68, 69), seres casi divinos, dechados regios de la naturaleza humana, todo lo contrario seguramente de aquel a quien Sor Juana llamaba con sorna la *Austeridad* (poema 33), el triste gazmoño Núñez de Miranda.

Por su naturaleza conática Faetón e Ícaro fungieron en el imaginario sorjuanino como los más altos modelos de virtud humana, incluso dejando muy por debajo la figura de Jesucristo. En *Primero Sueño* Jesucristo sólo es evocado como *exemplar* de la “Unión” (v. 699) “ignorada” (v. 701), “poco apreciada” (v. 702) y “mal correspondida” (v. 703). Unión que Sor Juana ha frustrado en los vv. 495-511 en un movimiento imagoafectivo que bien podríamos calificar de iconoclasta. En cambio, Faetón e Ícaro cierran, luminosos, la aventura poética, consagrándose como los ejemplares más altos de verdadera vida o, al menos, de la vida a la que aspiraba Sor Juana: el empoderamiento virtuoso del alma, su crecimiento en el conocimiento, pues “las ventajas en el entendimiento lo son en el ser” (Sor Juana 1957, p. 824).

Sin embargo, tal como ocurre en Spinoza, Sor Juana no ha evacuado de su obra la figura de Jesucristo sin más, sino que la ha sometido a un trabajo de *accommodatio*. Ciertamente que no podemos decir que llegó a una exégesis deflacionaria de lo sobrenatural como en el caso del neerlandés, pues ella parecía admitir las enseñanzas de la doctrina: el nacimiento virginal de Jesucristo (romance 53), la doctrina de la encarnación (romance 52), su estatus de Hijo de Dios, etc. Pero junto a estos elementos ortodoxos del imaginario cristiano, Sor Juana propone una interpretación de Jesucristo como *exemplar* del hombre señalado, o sea, del sabio humano que ha alcanzado las más altas cotas del conocimiento. En su *Respuesta* (1691), reflexionando sobre el pasaje evangélico en el que Jesucristo padece el escarnio de los soldados,¹³ Sor Juana dice que sólo el *sagum* y el *kálamos* fueron escarnio para él, no la corona de espinas, “porque la sagrada cabeza de Cristo y aquel divino cerebro eran depósito de la sabiduría; y cerebro sabio en el mundo no basta que esté escarnecido, ha de estar también lastimado y maltratado; cabeza que es erario de sabiduría no espere otra corona que de espinas” (Sor Juana 1957, p. 824).

¹³ Cf. Mt 27, 27-31; Mc 15, 16-20; Lc 23, 11; Jn 19, 1-5.

Para Sor Juana como para Spinoza, Jesucristo fue un sabio descollante que padeció el odio irracional de su comunidad. Los tres, el betlemita, el neerlandés y la mexicana, experimentaron en carne propia que, de todas, “ser dichoso/ es la culpa más grave” (Sor Juana 2022, p. 293).

El trabajo de *accommodatio* del imaginario religioso al imaginario poético ya había sido emprendido por Sor Juana desde los años en que escribió su airada carta contra Núñez de Miranda (ca 1682), donde sugiere un principio de adaptabilidad hermenéutica de la fe.¹⁴ Se trata de encontrar la vía de salvación óptima que mejor se componga con su natural genio, no la que Núñez de Miranda desea imponerle: “V. R. quiere que por fuerza me salve ignorando, pues amado padre mío, ¿no puede esto hacerse sabiendo? Que al fin *es camino para mí más suave*. Pues, ¿por qué para salvarse ha de ir por el camino de la ignorancia si es *repugnante* a su natural?” (Sor Juana 2014, pp. 116-117; mis cursivas). Más adelante dice que “el cielo hace muchas llaves [para la salvación] y no se estrechó a un solo dictamen, sino que hay en él infinitud de mansiones para diversos genios” (Sor Juana 2014, p. 119). El camino más suave que mejor convenía con su naturaleza, el que mejor podía abrazar sin repugnancia para su salvación era el camino de la imaginación poética, en el que convivían elementos dispares de imaginarios diversos: clásicos latinos, griegos, herméticos, platónicos, cristianos, y que la razón ortodoxa había anatemizado. ¿Por qué, después de todo, no podría salvarse ella por la *via imaginationis* en la que se había descubierto como esfuerzo, deseo infinito de crecimiento en el ser? Asimismo, ese camino había puesto a su disposición los *exempla virtutis* y modelos de alegría, autoposesión y libertad que estimularon su vida hacia lo mejor que había en ella. En los autores e imaginarios paganos había encontrado “innumerables bienes y reglas de bien vivir” (Sor Juana 2014, p. 116). De Sócrates, la paciencia, de Diógenes, la modestia y aprendió a amar a Dios en la inteligencia de Aristóteles, “¿qué católico no se confunde si contempla la suma de virtudes en todos los filósofos gentiles?” (Sor Juana 2014, p. 116). Estas líneas que rezuman la erudición y el espíritu universal del humanismo renacentista, también pudo haberlas escrito la pluma de Spinoza, la misma que en el TTP defendió que los gentiles no fueron inferiores a los judíos en sabiduría, virtud y profecía.¹⁵

La adaptación poética de los contenidos de la fe no podía efectuarse sin llevar a cabo un trabajo de *emendatio* para la comprensión correcta de sus

¹⁴ *El divino Narciso* es otro ejemplo conspicuo de *accommodatio* poética.

¹⁵ Cf. TTP III, 1, 47-48, p. 148; 2, 50, p. 153; 2, 51, p. 153 y ss.

preceptos, a fin de eliminar lo falso por lo verdadero. Entre los elementos doctrinales que Sor Juana somete a *emendatio* se encuentra el mandato evangélico de 1 Corintios 14, 34-35 mediante el cual pretendían someterla y a todas las de su género. Estimulada por la pregunta retadora de Juan Díaz de Arce sobre si es lícito que las mujeres estudien e interpreten la Escritura, Sor Juana defiende en la *Respuesta* que sí, a condición de que las que aspiren a ello sean virtuosas y eruditas y que, de hecho, esta exigencia debería aplicar igualmente para los varones “que con solo serlo piensan que son sabios” (Sor Juana 1957, pp. 833-834), presunción más estúpida que esta no hay, pues muchos movidos por bajas pasiones dicen cualquier cosa y se vuelven sectarios y herejes. A este tipo de hombres más ávidos de novedades, fama y poder que de verdad —oscuros *theologastri* entre los que la jerónima cuenta a Pelagio, Arrio y Lutero— “hace daño el estudiar, porque es poner espada en manos de furioso, que siendo instrumento nobilísimo para la defensa, en sus manos es muerte suya y de muchos” (Sor Juana 1957, p. 834). Alentado por este tipo de vicios corruptores del imaginario religioso, Spinoza defendió en TTP XIX que la interpretación de la Escritura para el establecimiento de la religión pública debe ser prerrogativa exclusiva de las sumas potestades y no de conventículos que solo introducirían división y guerra en los Estados.

Sor Juana pretende restituir el sentido correcto al precepto evangélico apelando a la autoridad de Jerónimo y Eusebio, señalando —como lo hiciera Spinoza respecto a los mandatos de la Ley mosaica (TTP V)— que no es válido más que en lo historial, es decir, tuvo una vigencia específica para un momento específico de la historia de la Iglesia. A esto añade una serie de condiciones que deberían ser observadas para interpretar las Escrituras y descubrir su sentido adecuado. “No hay duda de que para la inteligencia de muchos lugares es menester mucha historia, costumbres, ceremonias, proverbios y aun maneras de hablar de aquellos tiempos en que se escribieron, para saber sobre qué caen y a qué aluden algunas locuciones de las divinas letras” (Sor Juana 1957, p. 100). Un método exegético mínimo, mas riguroso, que no deja de recordarnos el método exegético histórico-crítico desarrollado acuciosamente por Spinoza en TTP VII.

5. Conclusiones.

En el siglo XVII se desarrollan múltiples enfoques sobre la imaginación que indagan acerca de su relevancia para el (auto)conocimiento humano, su involucramiento con la vida afectiva y su papel como *via salutis*. Descartes

es refractario a otorgarle algún peso en el conocimiento metafísico, pero le reconoce alguna importancia para la ciencia de los cuerpos y el conocimiento y control de las pasiones.

Spinoza considera que el imaginario constituye el primer género de conocimiento, con sus propias leyes, dinámica y productividad. Además, participa del esfuerzo del hombre por conservar y acrecentar su propio poder. Con todo, el imaginario religioso debe ser sometido a un trabajo de *emendatio* y *accommodatio*, sólo así es liberado de los abusos políticos y sectarios y puede ser puesto al servicio del conato, extrayendo de él modelos de virtud para los hombres imaginativos.

El trabajo poético de Sor Juana nos permite descubrir en ella una afinidad intelectual más profunda con Spinoza que con Descartes en lo que se refiere al valor de la imaginación para el (auto)conocimiento y salvación humana. Estaríamos tentados a decir que EIIIp54 sería un lema apropiado para entender su vida y obra: “La mente se esfuerza por imaginar solo aquellas cosas que ponen su propia potencia de obrar” (Spinoza 2020, p. 247). Mediante un ejercicio poético-imaginario Sor Juana se descubre, no como *élan* místico-unitivo, sino como esfuerzo, deseo infinito de crecimiento en el ser, y, del mismo modo que Spinoza, emprende un agudo trabajo de *accommodatio* y *emendatio* del imaginario religioso que la agobiaba, creando y fomentando imágenes-conato que la alegraban e impulsaban en la andadura hacia su empoderamiento y libertad.

Bibliografía.

- Alcibíades, M., (2014). *Polémica. Sor Juana Inés de la Cruz*. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Bertrand, M., (1983). *Spinoza et l'imaginaire*. PUF, Paris.
- Cottingham, J., (1993). *A Descartes Dictionary*. Blackwell, Cambridge.
- Cottrell, J., (2017). “Imagination, in modern philosophy”, disponible en: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/imagination-in-modern-philosophy/v-1>.
- Descartes, R., (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Ediciones Alfaguara, Madrid.
- Descartes, R., (2014). *Obras I*. RBA Coleccionables, Barcelona.
- Domínguez, A., (1980). « La morale de Spinoza et le salut par la foi », *Revue Philosophique de Louvain*, t. 78, no. 39, pp. 345-364.
- Fóti, V. M., (1986). “The cartesian Imagination”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 46, no. 4, pp. 631-642.

- Hübner, K., (2025), „Abstractions and Universals”, en K. Hübner, J. Steinberg 2025, pp. 7-11.
- Hübner, K., Steinberg, J., (2025). *The Cambridge Spinoza Lexicon*. Cambridge University Press, New York.
- Kind, A., (2017), “Imagination”, disponible en : <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/imagination/v-2>.
- Malinowski-Charles, S., (2025). « Affection », en K. Hübner, J. Steinberg 2025, pp. 20-21.
- Misrahi, R., (1977). “Spinoza face au christianisme”. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 167, no. 2, pp. 233-268.
- Moreau, P-F., (2025). “Salvation”. En K. Hübner, J. Steinberg 2025, pp. 475-477.
- Nolan, L., (2016). *The Cambridge Descartes Lexicon*. Cambridge University Press, New York.
- Paz, O., (2018). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Perelmuter, R., (2021). *La recepción literaria de Sor Juana Inés de la Cruz: un siglo de apreciaciones críticas (1910-2010)*. IDEA/ IGAS, New York.
- Sepper, D. L., (2016). “Imagination”. En L. Nolan 2016, pp. 396-400.
- Sor Juana Inés de la Cruz, (2009). *Obras completas I. Lírica personal*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Sor Juana Inés de la Cruz, (1957). *Obras completas IV. Comedias, Sainetes y Prosa*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Spinoza, B., (2014). *Tratado Teológico-político*. Alianza Editorial, Madrid.
- Spinoza, B., (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta, Madrid.
- Steenbakkens, P., (2024). « Imaginatio », en W. Van Bunge, H. Krop *et al* 2024, pp. 282-285.
- Van Bunge, W., Krop, H., Steenbakkens, P., van de Ven, J., (2024). *The Bloomsbury Handbook of Spinoza*. Bloomsbury Academic, London.
- Védrine, H., (1990). *Les grandes conceptions de l'imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan*. Librairie Générale Française, Paris.

Stoa

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 77-98

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2842

LA EDUCACIÓN COMO OBJETO EN EL PENSAMIENTO
DE MARY WOLLSTONECRAFT: UN ANÁLISIS SOBRE
SU SIGNIFICADO ETNOGRÁFICO E HISTÓRICO

Education as an object of thought in Mary Wollstonecraft:
towards understanding its ethnographic and historical significance

LAURA ISABEL RODRÍGUEZ
Universidad Nacional del Sur
Argentina
ORCID: 0009-0002-5394-5481

RESUMEN: El presente artículo se propone reconstruir la especificidad filosófica e histórica del problema de la educación en el pensamiento de Mary Wollstonecraft. Cuidado, educación igualitaria y crítica etnográfica constituyen el eje vertebrador de su filosofía. El método de la historia contextual nos permite concluir que en Mary Wollstonecraft tiene lugar el desarrollo de una etnografía crítica del patriarcado, el cual es isomórfico al método arqueológico de Michel Foucault, a propósito de la locura.

PALABRAS CLAVE: Wollstonecraft · educación igualitaria · cuidado · etnografía crítica · Foucault

ABSTRACT: This article examines the philosophical and historical specificity of education in Mary Wollstonecraft's thought. Care, egalitarian education, and critical ethnography form the central axis of her philosophy. Using contextual history, we argue that Wollstonecraft develops a critical ethnography

Recibido el 20 de septiembre de 2025
Aceptado el 13 de enero de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

of patriarchy, isomorphic to Michel Foucault's archaeological method in relation to madness.

1. Introducción

Las preguntas que orientan este trabajo giran en torno a cómo interpretar la invocación de Mary Wollstonecraft (1792) por una “educación nacional”, es decir, por una escuela de niños y de niñas, de ricos y pobres, reunidos en torno al oficio de aprender: cuál es su especificidad histórica y cuáles serían sus proyecciones posibles. En relación con las instituciones educativas inglesas londinenses, la filósofa proclama “por qué no deberían ser abolidas” (Wollstonecraft 1792/2005, p. 231). Este llamado por una “educación nacional” se inscribe en un debate ya en curso que tiene lugar dentro del campo intelectual de la época, preocupado por la formación del ciudadano, en relación con los oferentes de la educación ¿quién puede acreditar el grado de educador? Hacia fines del siglo XVIII, la educación está a cargo de la población civil, tiene lugar en instituciones como la casa y/o en escuelas e internados gestionados por privados o por las iglesias. En ese contexto, el debate está atravesado por una suerte de polarización entre la educación doméstica y la educación pública (Grenby, 2015). ¿Cuál de estas posibles trayectorias académicas contribuye a la civilidad? Mientras la primera está a cargo de padres o tutores, la segunda, es gestionada por privados, tanto por hombres como por mujeres, algunos clérigos, otros filántropos. Durante su juventud, Mary Wollstonecraft, junto a sus hermanas, abre su propia escuela, destinada a niñas mujeres.

En línea con esta preocupación, el siglo XVIII inglés es el siglo de proliferación de una literatura didáctica, consistente en cuentos e historias para niños, con un mensaje moralizante, acorde con los valores de la sociedad anglicana. El campo de los estudios literarios ha mostrado que esa especificidad literaria estuvo destinada a la educación doméstica, que su principal objetivo era brindar apoyo a los padres, en su tarea educativo- doméstica. Nuestra filósofa también produce literatura para niños, pero –como veremos más adelante- la filósofa utiliza ese dispositivo pedagógico literario para contar historias de la vida de los niños en los orfanatos, con la clara intención de concientizar sobre el sufrimiento de los niños en situación de encierro.

La voz “abolición” amplía el debate hacia planteamientos acordes con las exigencias del clima revolucionario de la Revolución francesa, parece evocar los manifiestos y peticiones de la asociación “Amigos de los negros”, la

revolución haitiana de 1791 y todo el movimiento abolicionista que culminará con la efectiva abolición de la esclavitud, en 1794 para todas las colonias francesas. Estas referencias nos permitirían sustituir el “nacional” por educación igualitaria. De modo que su posición correría, en principio, las fronteras de la sociedad anglicana hacia los ideales de igualdad y fraternidad, y como se observará más adelante, también las de la propia Revolución Francesa, al introducir el problema de la ciudadanía de las mujeres.

Si restringimos nuestra mirada al análisis interno de su obra, observamos que sus temas sobre educación incluyen los tópicos del cuidado en la primera infancia. El interés por la crianza nos envía al *Emilio* de Rousseau (1762), es decir, a un periodo inmediatamente anterior y precursor de la denominada “era de las revoluciones”, de fines del siglo XVIII. Al respecto, nos centraremos en reconstruir su interés por el cuidado con el objeto de analizar su relación con la educación nacional, que, en el texto de *A Vindication de right of women*, sirve de título “*On national education*” [educación nacional] (Wollstonecraft 1792/2005, p. 229). En este texto, la filósofa evoca el contexto. Lo social está atravesado por una suerte de estado de naturaleza entre los sexos (*Vindicación* 1792/2005, p. 239). Con un tono contestario la filósofa parodia el siguiente vituperio hacia la mujer: en el país de la naciente revolución ha habido mujeres que han actuado como “astutas ministras de déspotas lujuriosos”, reproduciendo las lógicas del antiguo orden. Esta referencia crítica y paródica de la mujer del siglo XVIII parece retomar el problema de la construcción social de la masculinidad y de la feminidad en el siglo XVIII.

De manera preliminar, podría afirmarse que la educación se explicita como campo de disputa. Bajo esta voz, la Filósofa presenta ante las filosofías (Rousseau, Hume, Burke, entre otros) y los discursos, que ontologizan la sujeción de la mujer, una etnografía de las prácticas y hábitos sociales que determinan el confinamiento de la mujer. La filósofa especifica las instituciones de la crianza, de la vida social del galanteo, del matrimonio y del ejército como dispositivos históricamente configurantes de una masculinidad ultrajante y una feminidad degradada de todo sustrato.

La tematización wollstonecraftiana sobre la educación abre un campo de problemas que el pensamiento contemporáneo parece parcialmente reeditar en su diagnóstico sobre la modernidad. En este aspecto, a nuestro criterio, su crítica puede proyectarse a la presentación que Michel Foucault (1964) realiza sobre la modernidad europea del siglo XVIII en la *Historia de la Locura, en la edad clásica*, a tal punto que, aunque de manera limitada, las caracte-

rizaciones sobre este periodo, allí vertidas, pueden obrar como contexto del pensamiento de Mary Wollstonecraft. En línea con ello, nuestro trabajo se divide en dos partes, en la primera retomamos el diagnóstico foucaultiano sobre la modernidad con el doble propósito de contextualizar el pensamiento de Mary Wollstonecraft y sopesar un posible diálogo histórico entre ambas filosofías. En la segunda parte, relevamos los aportes específicos de la filosofía de Wollstonecraft en el campo mismo donde ella inserta su obra: el problema de la exclusión de la mujer de la educación y de la ciudadanía. Al respecto, nuestra base fontanal de preferencia está constituida por sus escritos de 1787 referidos a la crianza y por *A Vindication of the right of Woman* de 1792, que en el cuerpo del texto nombraremos *Vindicacion 2*, para distinguirla de la obra precedente: *A Vindication of the right of Men*.

2. EL contexto del pensamiento de Mary Wollstonecraft: la modernidad como la “gran época del encierro”

De acuerdo con lo presentado, nuestra consideración preliminar sobre la crítica de Mary Wollstonecraft como una etnografía de lo social permite retomar y evocar la tesis de Foucault sobre la modernidad europea como “la gran época del encierro”, de la creación de casas de aislamientos, de hospitales generales y de asilos, es decir, de producción de instituciones de confinamiento. El siglo XVIII contemporáneo a la revolución francesa es caracterizado como la época de construcción de una “nueva separación” (Foucault, 1964/1986 p. 67), diferente a la producida durante la modernidad temprana del siglo XVII, denominada por el filósofo, “época clásica”, que también comprende la primera mitad del siglo XVIII.

El objeto de reflexión en Foucault es la locura como experiencia de la otredad. Su campo de problematización está conformado por el estudio de las “prácticas discursivas y no discursivas” que transforman al “loco” en un “enfermo mental”, objeto de interés de la psiquiatría. El filósofo denomina “arqueología de una alienación” (Foucault, 1964/1992, p. 129) a la especificación teórica de este conjunto de operaciones o prácticas sociales de encierro, de separación y exclusión de la locura. Consideradas en su totalidad, estas prácticas sociales remiten “a un proceso de ostracismo” (p. 129), a la construcción de un sujeto, el “sujeto moderno”, que aliena de sí formas de existencia, que en otros momentos y contextos epocales le habían sido familiares.

El encierro aguarda, entonces, distintas formas históricas; así, mientras que en el siglo de XVII y mediados del siglo XVIII, el encierro se expresa en ins-

tituciones, donde la exclusión de la otredad significa solo la indiferenciada reducción a un mismo encierro de “indigentes, pobres, insensatos, furiosos, imbéciles, libertinos, depravados, malvados y criminales”. La segunda mitad del siglo XVIII produce formas específicas de silenciamiento y de aislamiento de la locura: las propias de la cultura patriarcal-burguesa. El filósofo presenta los proyectos asistenciales de asilamiento de la locura en Francia y en Inglaterra, como modelos emblemáticos del encierro de la modernidad tardía. Se trata de la ya referida “nueva separación”, que consiste en un proceso histórico de aislamiento y de especificación social de la locura, respecto de aquella masa de hombres y mujeres mezclados y distribuidos en instituciones inespecíficas de confinamiento.

En efecto, Foucault destaca distintos momentos de aquel proceso: en primer lugar, el desalojo de “los pobres” de las casas de encierro, los imperativos propios del desarrollo industrial hacen que la pobreza deje de ser poco a poco objeto de internación. El encierro queda casi supeditado a “locos y criminales”. Pero en este vínculo, la locura padece un doble señalamiento: el primero proviene de las entrañas mismas del confinamiento: los prisioneros ven en la sola presencia del insensato un injusto castigo, protestan por esta forzada convivencia (cf. Foucault, 1964/1986, pp. 91-92) El “loco” encarna el dispositivo mismo del encierro en su máxima expresión.

El segundo señalamiento proviene de afuera, Foucault reconstruye las etapas previas a la reconfiguración del encierro, que es destinado a alienados e insensatos. Destaca que en 1790 *Bicêtre* se convierte en el centro principal de hospitalización de “los insensatos” (Foucault, 1964/1986, p.197), fenómeno que se hace extensivo en el periodo de la Revolución Francesa. Las casas de encierro que hospedan insensatos son revistadas por las autoridades de la república, buscan allí a los enemigos de la revolución: a “aristócratas que se ocultan bajo harapos de los pobres, a agentes extranjeros que allí confabulan, disimulados por una falsa alienación” (p.199). En este período el médico ingresa a estas sedes del confinamiento para desenmascarar la locura, para certificar que quienes están allí no son simuladores, en busca de refugio político; el médico entra por primera vez a los hospitales de la mano de la policía. Philippe Pinel es en Francia el referente de esta tarea y de este tránsito hacia la constitución de la locura como objeto del saber médico.

Por su parte, en Inglaterra, el fenómeno es similar. Foucault releva que el asilamiento de la locura surge de proyectos filantrópicos privados, no estatales, de asistencia a la locura en retiros, autorizados y promovidos por la Ingla-

terra industrial. El filósofo evoca a Williams Tuke y su condición de cuáquero, miembro de una religión disidente y perseguida. Su interés por “los insensatos”, observa Foucault, puede explicarse por esa necesidad de proteger a los compatriotas encerrados bajo la máscara de la insensatez o de la locura, muchos de ellos, juzgados por fanatismo. Como en Francia, la locura deviene en objeto de asistencia y de conocimiento sobre la base de procesos de índole social y político. La transformación de la locura en objeto de conocimiento del saber médico reposa en fenómenos de dominación, en la necesidad política de desambiguar la locura respecto del enemigo o del fanático.

Foucault describe con precisión etnográfica este tránsito, destaca que, bajo aquel horizonte de construcción del poder político o de resistencia, la asistencia médica toma la forma de un repertorio de prácticas de control y coacción. “Los locos” son liberados de las mazmorras y de las cadenas del encierro, e ingresados a una lógica de obediencia y servidumbre, respecto de la mirada médica: “En realidad Tuke —pero también Pinel en Inglaterra— ha sustituido el terror libre de la locura por la angustia cerrada de la responsabilidad” (p. 223). La naciente relación médico-paciente reproduce las estructuras de la sociedad burguesa: el vínculo patriarcal padre/hijo se articula según regímenes de falta y de castigo, de exposición y comparecencia de la locura-desorden ante la autoridad del orden social-moral.

Los internados de la segunda mitad del siglo XVIII recrean una cotidianidad terapéutica dominada por los valores de la familia burguesa: por el trabajo, la regularidad de las horas y la instrumentación de un sistema de responsabilidades y de autocontrol (Foucault, 1964 /1986 p. 224), que no es otra cosa sino la interiorización de las reglas de sumisión de la autoridad médica. La cura es esta misma sumisión. El médico asume la figura “del guardián”, “el loco” es restituido a la razón y por lo tanto se cura en la medida en que se constituye en objeto de control y dominio.

Los volúmenes sobre la modernidad presentados por Foucault en la *Historia de la locura en la edad clásica*, pueden ser reconducidos a la propia etnografía que desarrolla Mary Wollstonecraft (1792) sobre la modernidad y sus instituciones en *Vindicación* 2. En Foucault, el carácter etnográfico proviene del propio campo intelectual del filósofo, particularmente de Gilles Deleuze, (Deleuze, 2014) con quienes Foucault mantiene un fecundo diálogo durante su vasta producción teórica. En efecto, Deleuze comprende el método foucaultiano como un análisis etnográfico, su interpretación — como puede advertirse— no se restringe a un momento particular del pensamiento foucaultiano, es de-

cir, a la *Historia de la Locura*, sino que comprende a todo el conjunto de las obras en la que Foucault formula y reformula su concepción sobre el poder, especificando de forma novedosa la relación saber-poder, como, *Vigilar y castigar*, *La historia de la sexualidad* y escritos reunidos en *Microfísica del poder*. La voz “microfísica del poder” es en sí mismo un concepto teórico-metodológico que presenta Foucault para evaluar y delimitar su trabajo desarrollado en las obras mencionadas sobre la locura, la cárcel y la sexualidad. Gilles Deleuze se detiene en el concepto de “microfísica” al momento de evocar a Foucault como un etnólogo del poder. Establecer una etnología del poder supone las tareas de: primero, asumir los saberes consagrados como discursos y los discursos como regímenes sociales de poder. Los mismos admiten un doble direccionamiento, un movimiento diacrónico hacia su propio contexto material de surgimiento y un movimiento sincrónico hacia su propio campo de coexistencia con otras prácticas discursivas y no discursivas, con las que ese discurso disputa. Los discursos son efectivamente campos de disputa.

Deleuze encuentra un análisis similar en el estudio etnológico de las sociedades primitivas que propone Edmund Leach (1910-1989). Contra la tesis del parentesco o de linaje de Levi Strauss, Leach piensa la génesis de estas formaciones o comunidades sin recurrir a estructuras previas como el linaje. En la emergencia de las sociedades no hay “estratos sino estrategias”, enfrentamientos y disputas.

La caracterización de la modernidad europea como la época del “gran encierro” y particularmente la modernidad tardía como la “nueva separación” localiza un tipo de sociedad, a partir del discernimiento de sus regímenes específicos de exclusión social. Ambos conceptos muestran – a nuestro criterio – un rendimiento categorial en la crítica de Mary Wollstonecraft a los procesos de exclusión materiales y simbólicos del movimiento ilustrado.

En Mary Wollstonecraft, el rasgo etnográfico se especifica en las siguientes instancias: primero, en el punto de partida que adopta al momento de tematizar la educación; segundo, en el carácter político de su diagnóstico y de propuesta de una “educación nacional”, tema que desarrollaremos en la sección siguiente de nuestro trabajo. Respecto de la primera y segunda dimensión, debe observarse que la filósofa aborda el tema de la educación nacional no por su condición de maestra y directora de una escuela para niños o como escritora de una historia para niños, sino por su *ethos* revolucionario.

Mary Wollstonecraft trabaja sobre la propia identidad de su trabajo intelectual. Delimita su lugar de enunciación, como filósofa y como moralista,

es decir como estudiosa del campo de lo social. El carácter etnográfico es epistemológico y metodológico, indica la naturaleza de su mirada filosófica. Nosotrxs leemos en este gesto de explicitación una anticipación del trabajo de antropólogo, que incluye en su método un trabajo de reflexión sobre su relación con el objeto de estudio. La filósofa forma parte de la comunidad que observa, pero declara su distancia. Aborda la situación de la mujer mediante una tarea etnológica, es decir, identificando los “estratos” de configuración de la mujer, lo que significa discernir lógicas y procesos de exclusión, subalternización.

Mary Wollstonecraft toma nota de dichos procesos de exclusión de la comunidad a la que pertenece, se expide y toma distancia. Respecto de las instituciones de encierro, Claire Tomalin (1993) —biógrafa contemporánea— destaca que la filósofa desarrolla su vida intelectual y política en contacto con la pobreza y con el sufrimiento de los niños huérfanos, en las casas de asilo: “caseros despiadados, casas ruinosas, alimentación deficiente” (p. 103), el padecimiento de los niñxs en situación de pobreza aparece retratada en su *Original Stories*, una obra infantil, publicada en 1788. La indignación por este sufrimiento, sostiene Tomalin, hace que Wollstonecraft no dude en transmitir esta situación a sus jóvenes lectores. También la autora reconstruye significativos pasajes de la vida de la filósofa en los que asiste a una mujer de su círculo de amistades, que se encuentra en situación de encierro: se trata de Caroline, hermana de su amigo George Blood, quien es hallada en estado deplorable en un hospicio (p.108).

Un rastreo por su biblioteca permite también constatar que la Filósofa recoge en una colaboración a la *Analitical Review* de 1790 un informe elaborado por un médico llamado Faulkner, sobre el problema del asilamiento de “los insanos”, la filósofa presenta el texto como un panfleto con advertencias y sugerencias “que valen la pena apuntar”. Releva en primer lugar, la observación de que los hospitales públicos, que asilan “insanos”, agravan la situación de los pacientes; y en segundo lugar, un llamado a los médicos a guardar prudencia antes de diagnosticar cualquier enfermedad como insania, dado que una vez dado ese paso, se procede con prácticas de encierro que ningún médico debe admitir: “Pero caer inmediatamente en los extremos y tratar al paciente como un lunático, encerrándolo de la sociedad y privándolo de las atenciones de sus amigos, es una práctica que ningún médico hábil y humano adoptará ni tolerará” (Wollstonecraft, 1790, p. 235). A la luz de este informe, el “asilo

de insanos” entraña toda una situación degradante tanto para el paciente como para el médico.

El relevo biográfico de estos pasajes sobre la vida de Wollstonecraft, como sus escritos e intervenciones nos permiten observar en su pensamiento la construcción de una conciencia de la dramaticidad social londinense y de sus dispositivos de exclusión. En este marco, Mary Wollstonecraft asiste y auxilia a niños y mujeres en situación de encierro. pero, a nuestro criterio, lo meritorio no reside solo en este registro y compromiso claramente documentado por su biógrafa, sino que, en relación con la situación de la mujer en la sociedad londinense, la filósofa plantea, en su novela póstuma, si acaso “no era el mundo una vasta prisión para las mujeres, esclavas de nacimiento” (Wollstonecraft, 1798, p. 88).

El planteo del mundo como “una vasta prisión para la mujer, desde su nacimiento” confirmaría —a nuestro criterio— la presencia de claves etnográficas en su obra de 1792. Mary Wollstonecraft discierne el encierro no solo a través de los procesos de institucionalización de pobres y sufrientes, sino que alude al mundo, como “una vasta prisión”. El encierro es entonces “extramuros”. Los muros serían los estratos o capas de un proceso social de dominación. La tarea consiste en desmotar estas capas, descubrir los regímenes que los sostienen.

En línea con esta caracterización etnográfica, Ingrid Wollter (2007) plantea la tesis de que el proyecto educativo de Mary Wollstonecraft, tiene como eje programático resolver el proceso de “Entkulturation” [deculturación] que padecen los miembros de una sociedad al encontrarse sometidos a cumplir “Auflösung des Geschlechtscharaktere” [roles de género]. Sostiene que el programa educativo de Wollstonecraft se lee en el siguiente planteamiento que la filósofa realiza en *Vindication 2*: „*The first object of laudable ambition is to obtain a character as a human being*” (1792/2007, p. 5) [el primer objetivo de una loable ambición es obtener el carácter de ser humano]. En efecto, la autora se sirve de conceptos provenientes de la antropología para especificar el alcance de la educación en Wollstonecraft. Si en el contexto de un estado dominación de género, varones y mujeres, en particular las últimas, pierden la condición humana, entonces la educación consistiría en un proceso de “hominización”, de devenir seres humanos. Nuestra propuesta es cercana a esta perspectiva. Nuestro énfasis está puesto en la dimensión teórico-metodológica de su obra, motivo por el cual planteamos la tesis de una tarea etnográfica. Nos interesa detenernos en la instancia en la que la filósofa asume una mirada,

que caracterizamos antropológica, en la medida en que implica una toma de posición política, y observamos el método. Benedict R. (1959) evoca a Mary Wollstonecraft con estas palabras: “La historia de Mary Wollstonecraft es el documento humano máspreciado: la historia de una vida que materializó una idea” (p. 490) . En nuestro trabajo nos proponemos al menos delinear ese proceso de materialización de esa idea, inscripta *Vindication 2* como “educación nacional”.

En efecto, el contexto material de producción y de recepción más inmediato de *Vindication 2* está atravesado por la persecución a los miembros de su campo intelectual de referencia, los *dissenters*, en su mayoría cuáqueros y liberales radicales, quienes llegan a fundar un club de trabajadores y *dissenters* instruidos, como forma de concreción del principio de igualdad y de fraternidad (cf, Tomalín, 1993, p.146). Nótese que Foucault refiere a Tuke como miembro de este colectivo y referente a la vez de una incipiente psiquiatría, que nace al calor de la sociedad de control y de dominación.

Este campo intelectual -conformado por Price, Paine, Priestley, Johnson, Godwin, y mujeres como Mary Hays, entre otras- saluda la Revolución Francesa y despierta con esa acción y con la creación de clubes, la furia de Edmund Burke, pero también el rechazo social, alentado por edictos regioes de persecución. Se establece, entonces, un clima de peligrosidad para este grupo de intelectuales radicalizados:

las casas de los *dissenters* empezaron a ser asaltadas e incendiadas (...) Los ciudadanos que quisieron salvarse de las iras de las masas, de “la iglesia y del Rey” tuvieron que apresurarse a escribir “Filósofos No”, y más aún “filósofa” serían palabras malditas para el pueblo inglés durante varias décadas” (p.129).

Tomalín observa que el feminismo de Mary Wollstonecraft tampoco recibe una total adhesión de los *dissenters*. Este grupo, en su mayoría, no se pronuncia más allá de los derechos del ciudadano varón, de modo que el punto de partida de la filósofa bordea –de algún modo- cierta soledad al interior de su propio campo intelectual de pertenencia. Frente a este contexto de persecución en general y de relativa soledad, Mary Wollstonecraft trabaja sobre sí y sobre su objeto. Esta posición nos permite, entonces, plantear un entrecruzamiento de referencias entre su pensamiento y la filosofía contemporánea. El pensamiento de Mary Wollstonecraft abre la posibilidad de revisar el trabajo de Foucault sobre la modernidad, a la luz del pensamiento feminista y a su vez recobrar la especificidad y originalidad histórica de la invocación de Mary

Wollstonecraft sobre la necesidad de una educación igualitaria. Nosotros nos centramos en este último aspecto.

Michel Foucault no ha leído a Mary Wollstonecraft, desconoce su obra y su lucha y la de las mujeres en general. En la *Historia de la locura* hace referencia a la comunidad cuáquera y *dissenters*. Se apoya en este colectivo para describir la modernidad tardía como la época de “la nueva separación”. Su “microfísica del poder” muestra su rendimiento categorial en la obra de Wollstonecraft, al permitirnos presentar el contexto de producción de la obra. Ella toma nota de las instituciones de encierro y releva la crítica cuáquera.

Foucault coincidiría con sus tesis del mundo como una “vasta prisión”. En este marco, pensamos que también estaría de acuerdo con el modo en que Mary Wollstonecraft presenta los procesos de sujeción de la mujer. Al respecto, a nuestro criterio, la delimitación del método foucaultiano como etnográfico también contribuye a pensar el trabajo de la filósofa, a distinguir, reordenar y resignificar el tratamiento de las fuentes, que conforman la biblioteca de la filósofa.

Mary Wollstonecraft tiene una distancia de siglos respecto de Foucault. No obstante, importantes líneas de su desarrollo pueden leerse como una anticipación del trabajo etnográfico sobre el poder. El reconocimiento de Margaret Mead hacia la filósofa, el análisis de Ingrid Wollter sobre la educación, invitan a considerar el aporte de la filósofa a la antropología contemporánea, en especial a aquella que busca discernir en las génesis de las sociedades que estudia las relaciones de poder, las estrategias. Nosotrxs nos detenemos en su relación con Foucault. Pensamos que, si Foucault hubiese leído la obra de Mary Wollstonecraft tal vez el título sobre la modernidad tardía como la “época de la nueva separación”, podría haberse reformulado bajo el título “La modernidad tardía como la “época de la nueva separación” y de la resistencia”.

En línea con este propósito, en la siguiente sección desarrollaremos en primer lugar una hermenéusis sobre la forma en que Mary Wollstonecraft presenta su propia etnografía crítica de las principales instituciones del patriarcado del siglo XVIII, como lo son el ejército permanente, el dominio de la vida doméstica. Finalmente evaluaremos el significado y alcance de su concepto de educación, al proclamar por una educación nacional.

3. El texto de *A Vindication 2* y otros escritos

A Vindication 2 ha sido caracterizado como un texto desordenado, con desarrollos inconclusos. A nuestro criterio, si aplicamos la categoría etnográfica

de “microfísica del poder” podemos visualizar su articulación. El desorden se ordena. De entrada, Mary Wollstonecraft plantea su tesis: la precariedad moral de la mujer, su debilidad es el resultado de su exclusión de la educación. La filósofa presenta cargos contra los filósofos, los poetas e intelectuales. Les imputa complicidad con este proceso y los acusa de inconsistentes. Los filósofos incurren en la falacia del naturalismo, al deducir un deber ser de los hechos. Del hecho de la posición de subalternidad de la mujer, deducen que debe serlo. El tema de la educación vertebró los capítulos que integra la obra.

Coincidimos con Wollter (2008) en que el concepto de educación tiene un alcance antropológico, pero también con Richardson (2002), Carretero González, M. (2013). Bergés S., (2024) en que es esencialmente político. Es antropológico porque la sustracción de la mujer de la educación implica un proceso de deshumanización y desontologización. A la mujer, le está vedado el uso de su propio entendimiento, de su propio cuerpo. Es político porque esa operación sobre su cuerpo perpetúa el antiguo orden, la sociedad del privilegio continúa con los nuevos propietarios de la burguesía naciente y cuya liberación requiere de una revolución en las costumbres.

¿En qué consiste esta exclusión? ¿En qué mecanismo o régimen se asienta? La exclusión se apoya en dos mecanismos que se implican mutuamente: en la oposición jerárquica entre elementos que se relacionan y en procesos de separación. La filósofa precisa esta relación como la “La exaltación de un atributo a expensas de otro igualmente noble y necesario...” (Wollstonecraft, 1792/ 2005, p. 101). Se trata de una matriz de pensamiento que está presente en la obra política y pedagógica de Rousseau. La primera imputación que le hace a Rousseau es precisamente que en el *Discurso sobre el Origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), al momento de explicar el pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil, celebra el primero en desmedro de la sociabilidad. Este régimen de polarización continúa en *El Emilio* (1762) entre Sofía y Emilio, pero también en Hume y en todo el programa gnoseológico moderno, que, entre los componentes de la relación gnoseológica, por ejemplo, entre sensibilidad y entendimiento, plantea siempre un privilegio, el “a expensas de” de uno de ellos respecto del otro.

La filósofa especifica este mecanismo en los textos y en el ámbito de las costumbres y hábitos sociales de su época, que podríamos entender como prácticas sociales discursivas y no discursivas. Wollstonecraft pasa de un ámbito a otro sin interrupciones, en el mismo pasaje en que le imputa a Rousseau celebrar la virtud guerrera de la Roma antigua, desconociendo el progre-

so moderno de las ciencias y las artes, la filósofa presenta la institución del ejército moderno como elemento retardatario.

Mary Wollstonecraft hace observar, la presencia de una organización estructurada según patrones de subalternidad, donde sentimientos como el honor -considerado por la filósofa del orden de una moral de uso- solo resultan ser patrimonio de los rangos superiores; las mayorías quedan excluidas de tal “noble” sentimiento -es decir de la única moralidad disponible- y solo les cabe la ajenez de estar ciegamente arrastradas a cumplir órdenes. El análisis se extiende al espacio doméstico de la casa. Mary Wollstonecraft introduce la institución del matrimonio en el contexto de una presentación casi indignada de toda una literatura romántica que celebra la debilidad de la mujer y de escritos sobre la mujer como “bello defecto”.

El ejército y la familia son lugares que coinciden en ser espacios de una falsa educación. Allí se produciría lo que Wollter denomina “Entkulturation” [deculturación]. ¿En qué consiste esta falsa educación? En ambos espacios se configura un tipo antropológico y social. El marino, el soldado, la hija o la esposa oscilan entre la obediencia y la tiranía. Todos están sustraídos del interés general o de la “universal benevolencia”, por estar principalmente exentos del uso del entendimiento. Wollstonecraft releva las ocupaciones, en el ejército: el “servilismo” y el “vil halago”; así como en el hogar: “el arte de agradar”. La galantería y la coquetería dominan la escena.

Ninguna de estas existencias acredita competencias como ciudadanos ¿Cuáles serían estas competencias? ¿o qué virtudes se asocian al ser ciudadano? Mary Wollstonecraft alude al ejercicio del entendimiento, se trata de la capacidad de ir de lo particular hacia lo general, de generalizar ideas. Este movimiento es una liberación de las determinaciones y sujeciones de lo particular. La afectividad se expande hacia todo, se transforma en “benevolencia universal”. Se pone fin a la lógica de “exaltar un elemento a expensas de...” Su proyecto de una “educación nacional” consistirá precisamente en un movimiento revolucionario de restaurar el equilibrio perdido.

Contrariamente a este movimiento, la mujer y el soldado coinciden en sostener una vida separada de la sociedad y de baja calidad moral. Los regímenes de la coquetería y la galantería dominan la vida social de uno y otro. La mujer, que solo es convocada para agradar se vuelve un ser negligente respecto de sus deberes domésticos, es decir, respecto del cuidado y de la educación de los hijos; no puede, no sabe otra cosa que ocuparse de sí misma. Su moral es una falsa moral, preparada en el arte de agradar, solo desarrolla la astucia

y la rivalidad. Ella vive en situación de confinamiento. El joven soldado no, puede entrar y salir. Pero, si bien el joven soldado retorna a la comunidad, lo hace como un falso modelo y por lo mismo, pernicioso y hasta parasitario de la sociedad. Ninguno está en posesión de su propio entendimiento.

Respecto del problema de la mujer, la exclusión de la educación consiste precisamente en transitar un movimiento contrario a lo universal. El espacio doméstico de la casa es un dominio de confinamiento de la mujer, la filósofa utiliza los términos “jaula dorada”, para referirse al dominio del hogar y “esclava coqueta” (Wollstonecraft, 1792/ 2005, p. 94) a la mujer. Estas metáforas funcionan como claves hermenéuticas de la institución familiar, describen regímenes sociales de separación y confinamiento. El ejército y el matrimonio serían los estratos de un proceso social de separación de los sexos, el varón al ejército, la mujer en la casa. Ambos contribuyen a la construcción social de la mujer, como “una especie de medio ser” (Wollstonecraft, 1792/2005, p. 93).

Mary Wollstonecraft no cuestiona el ejercicio de los deberes domésticos por parte de la mujer, sino el hecho de que sea un espacio de separación y de confinamiento. El esposo domina en el matrimonio en la forma en que domina el médico – guardián de la experiencia asilaria del siglo XVIII. En el siglo XVIII, el entendimiento-como sostiene la filósofa- se masculiniza, no designa tanto una herramienta gnoseológica de expansión del ser que somos, como el repertorio normativo del imaginario patriarcal burgués.

La mujer como “el loco” solo son convocados a un proceso de sumisión y/o interiorización de las normas de autoridad del entendimiento masculinizado. En el marco de la filosofía etnográfica de Wollstonecraft, el texto de *A Vindication 2* establece un paralelismo entre los procesos sociales de la familia y la institución del ejército permanente: la mujer como los soldados están inmersos en las lógicas de subordinación propias de las instituciones de confinamiento y separación, lo que incluye también las instituciones de la educación privada y pública del siglo XVIII londinense.

Estas observaciones preliminares sobre la mujer y la masculinidad del soldado confirman el alcance antropológico y político que tiene la educación como objeto de reflexión e invocación en el pensamiento de Wollstonecraft. La educación se amplía a los primeros momentos del desarrollo, incluye al niño en su condición de neonato y lactante. Este abordaje desde la primera infancia también se encuentra en Rousseau y en los debates públicos de la época, pero en la voz de Mary Wollstonecraft tiene otra especificidad histórica.

Si tomamos como referencia sus escritos anteriores a *Vindication 1* y 2, leemos en primer lugar una constante defensa de la mujer como maternante y educadora de sus hijos, una suerte de manifiesto político a favor de la reapropiación de la mujer maternante respecto del cuidado y de la educación de los hijos. De modo que estamos ante una filosofía que anuda la exigencia de la educación, como educación nacional e igualitaria con el requerimiento de empoderamiento de la mujer como maternante y educadora. Es un manifiesto sobre la salida de la mujer de su condición de objeto de agrado, su exhortación a la mujer maternante no es del orden de la sujeción –como podría leerse desde cierto feminismo contemporáneo– sino un acto de reapropiación de la condición humana. Frente a la interpretación feminista que ha leído esta defensa bajo la clave hermenéutica del denominado “dilema Mary Wollstonecraft” suscribimos al campo de la crítica que entiende que su igualitarismo comprende la puesta en valor de la diferencia, como lo sería en este caso la fuerza maternante (Engster, 2001; Ciriza, 2002; Berges, 2013, 2016; Lerussi, 2022)

Los estudios actuales sobre las infancias (Bageneta, 2018) pero también la propia historia de la filosofía destaca que en el contexto del patriarcado europeo moderno del siglo XVIII son los hombres quienes deciden si las madres amamantan o no a sus hijos. En la vida cortesana la crianza en la primera infancia está completamente institucionalizada. La separación del niño respecto de los padres constituye un hecho contemplado por las propias normas del palacio. Mary Wollstonecraft evoca con preocupación esta situación ¿cómo pueden los padres demandar deberes filiales, si antes silenciaron el afecto, entregando a sus hijos a “mercenarios de la crianza”? (Cf. Wollstonecraft, 1792, p. 223)

Estos elementos del contexto, nos hace pensar que su invocación por una educación igualitaria está precedida y atravesada por el problema de la crianza y del cuidado de los hijos, en un sentido opuesto a como Rousseau plantea esta necesidad. La crianza, como institución social, es denunciada en primer lugar como un proceso social de desapoderamiento de “la mujer” respecto de su propia fuerza maternante y educadora. Sus señalamientos de la mujer como “esclava coqueta” acusa su separación o alienación respecto de su función de cuidado y educación. La autora emprende una defensa del amamantamiento que articula con la educación moral y ciudadana de la niñez.

En este marco, la crianza y la educación se constituyen en un campo de disputa con la propia cultura patriarcal. En un escrito de 1787, en la que des-

pliega una exposición de las bondades nutritivas de la leche materna, la filósofa enfatiza la capacidad de “la mujer” en transmitir ternura en la instancia del amamantamiento, es decir en avivar la simpatía que obrará como un articulador social (Cf. Wollstonecraft, 1787, pp. 7-10). Si bien en este tópico sobre el desarrollo de la simpatía, seguimos a Hanley en cuanto a la influencia que en este aspecto ejerce el pensamiento de Jean Jacques Rousseau (Cf. Hanley, 2015, p.189); nos interesa destacar que la observación de la filósofa sobre “la madre” como sujeto político capaz de ternura constituye a nuestro criterio un punto de disidencia respecto de la forma en que el filósofo ginebrino aborda la crianza y los sujetos de la crianza en la primera infancia.

En el *Emilio*, Rousseau recomienda en relación con la crianza ejercitar al niño en el sufrimiento, invoca la extraña estadística según la cual es mayor el número de niños, que mueren como resultado de una crianza basada en la delicadeza, que aquellos que fueron educados en el sufrimiento. “La madre” debe abstenerse de responder de manera inmediata las demandas del niño y, por el contrario, debe propender que el niño interiorice la norma de procurar por sí mismo el objeto de su demanda. “Una madre” solícita no hace sino perpetuar los valores del antiguo orden, de formar “un esclavo- tirano”, que antes de hablar ya sabe mandar (Cf. Rousseau, 1990, pp. 48-49). “La madre” –como sujeto que cría y educa- debe asumir los valores de la masculinidad, que Mary Wollstonecraft impugna.

La primera infancia tiene un valor constitutivo, es la infraestructura del desarrollo social, como lo es también en Rousseau, pero a diferencia del filósofo ginebrino, Wollstonecraft considera que la crianza debe tomar la forma de la protección y de la amorosidad, por oposición a las lógicas de separación y de subordinación social, propias del patriarcado: la filósofa inglesa evoca aquella masculinidad con el siguiente señalamiento:

Una vez escuché a un padre juicioso decir que: ‘Él trataría a su hijo como si fuera su caballo: primero convencerlo de que él es su amo, y luego su amigo’. Pero, sin embargo, no se debe adoptar un estilo rígido de comportamiento; por el contrario, deseo señalar que sólo en los años de la infancia la felicidad de un ser humano depende enteramente de los demás, y amargar esos años con una restricción innecesaria es cruel (Wollstonecraft, 1787, p. 8)

El cuidado debe apoyarse en métodos que sean capaces de reconducir las pasiones turbulentas, de calmar el dolor hasta que “la razón comience a amanecer”. Mary Wollstonecraft plantea el cuidado amoroso como el andamiaje necesario del ejercicio autónomo de la razón. La afectividad de los primeros

años se proyecta como práctica razonada de la simpatía, con miras al desarrollo del interés general. Al respecto, nos inspiramos en Susan Khin Zaw, quien ha relevado en los escritos de Mary Wollstonecraft sobre la educación, la tesis de una relación de cooperación recíproca de las pasiones y la razón como principio operativo y configurador de la educación. En el contexto del trabajo de Khin Zaw, la reciprocidad entre las facultades es resaltada con el objeto de especificar la filosofía moral de Wollstonecraft frente al empirismo humeano y al idealismo kantiano.

En nuestro caso, la relevancia de la relación recíproca de las herramientas gnoseológicas es profundamente feminista. El proyecto gnoseológico de la ilustración también es interpelado por establecer oposiciones entre las facultades, donde debería haber cooperación. La formulación gnoseológica de Rousseau y Hume, devaluando la razón o la formulación kantiana de la razón, subordinando la sensibilidad al entendimiento, contiene como subtexto la marca masculina de “exaltar un elemento a expensas del otro”.

Desde nuestro punto de vista, el objetivo de la educación consiste –como lo indica Khin Zaw– en la conversión de las simpatías fortuitas del niño en una emocionalidad de la humanidad (cf. Khin Zaw, 1998, p.108), pero orientada fundamentalmente al ejercicio de una ciudadanía virtuosa e igualitaria. Los buenos hábitos constituyen el asiento de una educación que direcciona la afectividad en el sentido apuntado. Los hábitos y no el puro ejercicio de una razón –que separa y aliena– constituyen la infraestructura de esta benevolencia universal. La educación basada en los buenos hábitos requiere del concierto solidario de la imaginación con su componente sensible y de la razón.

Ambos elementos articulan en un mismo campo semántico el cuidado, la crianza y la educación. El cuidado es en Mary Wollstonecraft un concepto que permite demarcar la educación de lo que no sería educación. Los dispositivos de separación en la primera infancia, su exposición a un régimen de premio y castigo, sin la mediación de la razón, que en la primera instancia sería aportada por el tutor, obstaculizaría el desarrollo de la simpatía razonada y por lo tanto la liberación de la vida de la inmediatez de los apetitos y por lo mismo expuesta a situaciones de dominación.

Las observaciones críticas de Wollstonecraft sobre las relaciones parentales tienen su asiento en un concepto de cuidado y de educación inspirados en la transformación virtuosa y solidaria de lo social. La cultura masculina del siglo XVIII con sus dispositivos de separación, crueldad y violencia conspiran con este concepto ampliado de educación y de sociedad. Antes bien representan

la persistencia del antiguo orden, en la medida en que perpetúan la tiranía y la subalternización de las diferencias.

Daniel Engster (2001) destaca el cuidado como un concepto que corre las fronteras de lo público y de lo privado, constituyendo, de este modo, la columna vertebral de la vida socialmente organizada. Es una herramienta conceptual que trasciende la igualdad jurídica y abstracta, comprende parámetros de igualdad material y de lo que en países como el nuestro entenderíamos como Justicia social. El cuidado se vincula con el ejercicio de una responsabilidad social y solidaria. Es el contrapunto del patriarcado. Respecto del feminismo de Wollstonecraft, el autor afirma:

De lo anterior debería ser evidente lo engañoso que es caracterizar a Wollstonecraft simplemente como una feminista liberal clásica. Ella rechaza la distinción liberal clásica entre las esferas pública y privada, enfatiza la importancia de las actividades de cuidado y se centra en la creación de una ciudadanía más responsable y solidaria. (Engter, D., 2001, p. 586).

En efecto, el cuidado como protección del cuerpo del otro puede ser leído en la apelación de Mary Wollstonecraft de la “educación nacional” como educación igualitaria de niños y de niñas, de pobres y ricos. El texto de “La educación nacional” contraviene el patriarcado en el mismo aspecto en que el cuidado como protección contradice la lógica patriarcal masculina del siglo XVIII. La filósofa exhorta al estado como único garante de la educación y plantea que ha de ser igualitaria para que se precie como tal. “La educación nacional” toma de la institución de la crianza el elemento de la afectividad, de la ternura y de la educación pública, la co-educación.

La educación solo se produce en espacios de cooperación. La filósofa retoma el debate sobre la educación privada y pública. En Inglaterra, “la educación de la casa”, constituye el trayecto de las clases dominantes, que además envía solo a los hijos varones a la educación pública, para continuar su formación; la pública comprende: las parroquias, como trayecto gratuito para pobres y los internados e institutos con altas cuotas, que hospedan a los varones de las clases acomodadas. Las niñas y jóvenes se educan en la casa o en internados, pero con contenidos que se limitaban a su rol de futura esposa.

La Filósofa releva en los circuitos existentes los regímenes de separación y confinamiento. Frente al debate educación privada y pública, la filósofa plantea un modelo de educación mixto, que recoja lo mejor de cada trayecto. La familia debe ser el lugar de la crianza y de formación de la simpatía razonada.

Mary Wollstonecraft no confía a la educación pública y estatal el desarrollo de la emocionalidad, aunque tampoco la exime totalmente. Propone en su currículo el cuidado de animales domésticos. De la educación pública toma el dato de la experiencia grupal, de transitar la formación con compañeros de la misma edad. La filósofa sostiene que es bajo esa condición que los niños aprenden la igualdad: reunidos en el oficio de aprender, los niños se educan libres del tutelaje adulto, un compañero enseña y aprende de otro compañero. La filósofa prefigura la sociedad que imagina, la sociedad de la amistad:

Todavía recuerdo con placer la escuela de día rural, adonde un niño caminaba con pesadez por la mañana, mojado o seco, llevando sus libros, y su cena, si era una distancia considerable. Un sirviente no llevaba entonces al amo de la mano, pues, una vez que se había puesto el abrigo y los pantalones, se le permitía cuidar de sí mismo, y volver solo al anochecer para contar las proezas del día cerca de la rodilla paterna. La casa de sus padres era su hogar, y era desde entonces recordada para bien; pregunto incluso, a muchos hombres superiores que fueron educados de esta manera, si el recuerdo de alguna senda sombría, donde aprendían sus lecciones o de alguna escalera, donde se sentaban para hacer una cometa o reparar un bate, no les ha encariñado con su tierra. (Wollstonecraft, 1792/2005, pp.230-231).

A nuestro criterio el texto de esta extensa cita guarda la belleza de un manifiesto feminista, que plantea el tópico del amor a la patria. Sería equívoco tomar esta referencia y pensar que Mary Wollstonecraft está presentado el cuadro de una sociedad burguesa y blanca y anglicana. Este pasaje evoca una relación co-parental. El hijo cuenta sus proezas del día al amparo del abrazo de su padre. En la noche comparte su experiencia escolar: un espacio compartido, promotor de desafíos personales, en la medida en que la escuela y la casa dejan de ser un lugar de separación y de confinamiento. Sus proezas pueden ser hospedadas por un padre que a su vez transita por una masculinidad solidaria y afectuosa.

La educación en Mary Wollstonecraft tiene un sentido transformador, la filósofa tiene plena conciencia que sin el estado es imposible cambios como los que aquí imagina. Son cambios que revolucionan la naturaleza humana: su llamado a abolir las escuelas supone poner liberar las escuelas de sus propias lógicas de separación y confinamiento. La revolución es en Wollstonecraft “restauración de la dignidad perdida” y re-conexión con el “Ser supremo”, cuya armonía supone el “equilibrio de sus atributos”, la reciprocidad y mutua necesidad (101), es decir la igualdad.

4. Conclusión

En este trabajo relevamos el conjunto de problemas que encierra la educación como objeto de reflexión en la filosofía de Mary Wollstonecraft: la voz educación comprende por un lado un análisis crítico etnográfico de las instituciones del patriarcado: la familia, la institución de la crianza, el ejército y las instituciones públicas y privadas del siglo XVIII. Dicha hermenéusis social surge en el contexto de su lucha por el ingreso de la mujer al ejercicio pleno de la ciudadanía y tiene como finalidad recusar la ontologización de la sujeción de la mujer por parte del patriarcado en su producción simbólica y material.

El mensaje principal de la obra de Wollstonecraft, a propósito de la educación, es el señalamiento de que la mentada y también condenada debilidad de la mujer no es del orden de lo natural sino el producto acabado de un largo proceso histórico, es decir, una invención histórica. No obstante, la voz educación anida también un sentido emancipador, si se articula con el cuidado y la protección; transforma, si forma ciudadanos. Sus dispositivos se orientan a expandir el afecto primario en amor a su suelo y a su patria. El amor de sí mismo debe expandirse hacia los otros. Este tránsito exige poner fin al encierro y a las formas totales del tutelaje adulto, y en este último sentido, la “educación nacional” es un manifiesto contra las instituciones de confinamiento y separación social.

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía de Mary Wollstonecraft nos permite revisar y retomar la filosofía de Michel Foucault, desde su obra menos citada como lo es la *Historia de la locura en la edad clásica*. Gracias a este entrecruzamiento, el pensamiento de Mary Wollstonecraft muestra su peso específico: la educación como crítica social visibiliza procesos de desapoqueroamiento y separación; como “educación nacional”, un movimiento transformador. Desde esta contravención al patriarcado, leemos sin contradicción tanto su defensa de los derechos de las mujeres, como su manifiesto político por la lactancia, el cuidado y la educación de y por las mujeres mismas.

Fuentes

- Butler, M., & Todd, J., (2016). *The Works of Mary Wollstonecraft Vol 1-7*. Routledge, London and New York. Disponible en .
- Foucault, M., (1964) [1992]. *Historia de la locura en la época clásica I*. Traducción Juan José Utrilla, FCE, México.
- Foucault, M., (1964) [1986]. *Historia de la locura en la época clásica II*. Traducción Juan José Utrilla, FCE, México.

- Wollstonecraft, M., (1787). *Thoughts on the Education of Daughters: with Reflections on Female Conduct, in the More Important Duties of Life*. Routledge, London and New York. Disponible en .
- Wollstonecraft, M., (1790). *Contributions to The Analytical Review 1788-1799*. Routledge, London and New York. Disponible en .
- Wollstonecraft, M., (1792). *A Vindication of the right of Woman*. Routledge, London and New York. Disponible en .
- Wollstonecraft, M., (1792). [2005], *Vindicación de los derechos de la Mujer*. Editora y traductora, Marta Lois González. Istmo, Madrid.
- Wollstonecraft, M., (1798). *The Wrongs of Woman: or, Maria*. Routledge, London and New York. Disponible en .
- Rousseau, J.J., (1990). *Emilio o De la Educación*, Alianza. Madrid.

Bibliografía

- Bageneta, M., (2018). “Una representación de la infancia a finales del siglo XVIII. La crianza regia de Madame Royale” en *5tas Jornadas de Estudios sobre la Infancia*, Buenos Aires. Disponible en: .
- Benedict, R., “Mary Wollstonecraft”, in Mead M. (Ed.) (1959). Pp. 491-519.
- Bergès, S., (2013). “Mothers and Independent Citizens: Making Sense of Wollstonecraft’s Supposed Essentialism” en *Philosophical Papers*, 42(3), pp., 259–284. Disponible en <https://doi.org/10.1080/05568641.2013.854025>.
- Bergès, S., (2016). “Wet-Nursing and Political Participation. The Republican Approaches to Motherhood of Mary Wollstonecraft and Sophie de Grouchy”, en Bergès & A. Coffee, S. pp., 201-217.
- Bergès S. & A. Coffee S., (2016). *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford, University Press.
- Bergès, S. (2024). “Mary Wollstonecraft’s Influence on French Revolutionary Educational Reform” en *Women’s Writing*, 31(3), pp., 441-455.
- Borón, A., y de Vita, A., (2002). *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*, CLACSO, Buenos Aires.
- Botting, E. (2019). “Wollstonecraft’s Contributions to Modern Political Philosophy: Intersectionality and the Quest for Egalitarian Social Justice”, en O’Neill, E. & Lascano, M., 2019, pp., 355-377.
- Carretero González, M., (2013). “Another Cassandra’s cry: Mary Wollstonecraft’s “universal benevolence” and the ecofeminist praxis” en *Feminismo/s*, No. 22, 225-249. Femimismos.ua.es.
- Ciriza, A., (2002). “Pasado y presente. El dilema Wollstonecraft como herencia teórica y política”, en Borón, A. y de Vita, A. (2002), pp., 217- 246.
- Deleuze, G., (2014). *El poder: Curso sobre Foucault II*. Buenos Aires: Cactus.
- Engster, D., (2001) . “Mary Wollstonecraft’s Nurturing Liberalism: Between an Ethic of Justice and Care” en *American Political Science Review*, Vol. 95, No. 3, pp., 577-588.

- Grenby, M.O., (2015). "Children's literature, the home, and the debate on public versus private education, c. 1760-1845", en *Oxford Review of Education*. Vol. 41, No. 4, pp.,464-481.
- Hanley. R., (2015). "The Eighteenth-Century Context of Sympathy from Spinoza to Kant" en Schliesser, E. (Ed.) (2015) *Sympathy. A History*, Oxford University Press.
- Hernández C., Donovan A. (2025)., "Arqueología del saber y el orden del discurso: un comentario sobre las formaciones discursivas", en *En-Claves del pensamiento*, 4(7), pp.47-61. Disponible en .
- Hobsbawm, E., (1962) [2009]. *La era de la revolución 1789-1848*. Crítica, Buenos Aires.
- O'Neill, E & Lascano, M., (2019). *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought*. Springer, NM 87747, USA.
- Khin Zaw, S., (2016)., "The Reasonable Heart: Mary Wollstonecraft's View of the Relation between reason and Feeling in Morality" en *Hypatia*, Vol. 13, No. 1, pp. 78-117, Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3810608>.
- Lerussi. N., (2022)., "¿Hay en la filosofía política de Mary Wollstonecraft un dilema no resuelto? Sobre una posible reconciliación de las dos vías de acceso a la ciudadanía de las mujeres en la Vindicación de los derechos de la mujer". en *Siglo dieciocho*, 3, pp.,81-100. Disponible en .
- Mead, M. (Ed) (1959), *An Antropologist at work: Writings of Ruth Benedict*, Houghton Mifflin, Boston.
- Rostagnotto, A. y Yesuron, M., (2016)., "Dilemas sobre la diferencia sexual", en el VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII. Jornadas de Investigación XII. Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología -Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Schliesser, E. (Ed.) (2015) *Sympathy. A History*, University Press, Oxford.
- Society of the Friends of Blacks, "Address to the National Assembly in Favor of the Abolition of the Slave Trade (5 February 1790)", *Liberty, Equality, Fraternity: Exploring the French Revolution*, accessed August 1, 2025, Disponible en <https://revolution.chnm.org/d/290>.
- Tomalín C., (1993). *Vida y Muerte de Mary Wollstonecraft*. Traducción de Miguel López Lafuente, Montesinos, Barcelona.
- Wolter, I.C., (2008). *Mary Wollstonecraft und Erziehung: Eine Erziehungskonzeption zur Entkulturation* . WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier.

Stoa

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 99-129

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2860

EROS, ÁGAPE Y LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL DEL AMOR
EN FLORA TRISTÁN. DE LA BIOGRAFÍA A LA TEORÍA MORAL

1

Eros, agape and the social transformation of love
in Flora Tristán. From biography to moral theory

ISABEL ESTEFANÍA GUTIÉRREZ

LÓPEZ OLIVERA

Programa de Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

ieglo2109@gmail.com

México

A todas las mujeres que luchan por transformar el mundo, con
especial cariño para mis maestras: Mayte Muñoz y Viridiana Platas

Les limites de notre amour ne doivent pas être les buissons qui entourent notre
jardin, les murs qui ensermentent notre ville, les montagnes ou les mers qui bordent
notre pays. Désormais notre *patrie* doit être *l'univers*. Flora Tristan ²

[E]n amour j'ai un système à moi, et vous saurez [...], que les systèmes que j'émetts
dans mes ouvrages je les réalise dans ma vie. [...] je me sens assez forte, pour
exécuter dans le présent ce que l'humanité pratiquera dans l'avenir. Flora Tristan

¹ Esta investigación ha sido elaborada en el marco de mis estudios de Doctorado en Filosofía (FFyL-UNAM). Agradezco el financiamiento de la Beca Nacional para estudios de Doctorado otorgada por la SECIHTI México. Así mismo, agradezco a Leonel Toledo por la lectura de una versión previa de este texto, con la cual, me sugirió significativas mejoras. Finalmente, agradezco a Daniel Gutiérrez por obsequiarme las cartas de Flora Tristán en la edición de Stéphane Michaud.

² Todas las citas y alusiones al nombre de Flora Tristán en español llevan el apellido acentuado en la "á", mientras que las citas y referencias en el original francés o en inglés se usa la grafía sin acento: "Tristan".

RESUMEN: Flora Tristán (1803–1844) es, sin duda, una figura destacada en la filosofía del s. XIX. El reconocimiento hacia esta filósofa se debe tanto a su sorprendente biografía como a su pensamiento, pues fue una pionera del feminismo y del socialismo. El objetivo de esta indagación es ofrecer un giro interpretativo con respecto al concepto de amor en Flora Tristán. Dicho giro consiste en introducir la distinción entre el amor caritativo (*agape*) y el amor erótico (*eros*): entendiendo estas formas de amor como partes complementarias y esenciales de su proyecto social. La teoría moral de la filósofa emplaza sus cimientos en el amor, la igualdad y la dignidad humanas, además de promover la valoración de los roles femeninos para la reforma de la sociedad.

PALABRAS CLAVE: Socialismo francés del s. XIX · feminismo del s. XIX · amor como principio moral · teoría moral feminista.

ABSTRACT: Flora Tristan (1803–1844) is undoubtedly a prominent figure in 19th-century philosophy. Recognition of this philosopher is due both to her remarkable biography and her thinking, as she was a pioneer of feminism and socialism. This inquiry aims to offer an interpretive shift regarding Flora Tristan's concept of love. This shift consists of introducing the distinction between charitable love (*agape*) and erotic love (*eros*): understanding these forms of love as complementary and essential parts of her social project. The philosopher's moral theory is based on love, equality and human dignity. It also promotes an appreciation of the role of women in reforming society.

KEYWORDS: 19th-Century French Socialism · 19th-Century Feminism · Love as a moral Principle · feminist Moral Theory · Political Philosophy.

Introducción

Al indagar en el pensamiento y la obra de Flora Tristán es sencillo reconocer que el amor (*amour*) fue un tema central, desde sus primeros y más personales escritos hasta lo último que publicó e incluso, aquellas páginas que quedaron inéditas durante su vida. Tristán, quien no tuvo una educación académica formal (ni siquiera instrucción básica durante su niñez), forjó sus ideas y

Recibido el 20 de septiembre de 2025

Aceptado el 13 de enero de 2026

principios a través de la experiencia y de la vivencia cotidiana. Por esta razón, referirse a su biografía es casi inevitable, pues está finamente entrelazada con su filosofía.

Ahora bien, aunque Tristán utilizó indistintamente la misma palabra (*amour*)¹ en todos sus escritos para hablar de cierto sentimiento de unión ya sea fraterno, conyugal o familiar, el significado, las connotaciones e implicaciones son diferentes según el contexto.

Dado que los diversos sentidos del amor se pueden deducir al leer su obra, propongo introducir la distinción entre el amor erótico (*eros*) y el amor caritativo (*agape*)² como una herramienta de análisis e interpretación. Usar esta clasificación aporta las siguientes ventajas: **a)** permite conocer la historia personal de la autora y tomarla como punto de partida para dar un paso más allá, es decir, ir de lo biográfico a lo filosófico. **b)** Separar el *eros* del *agape* muestra dos facetas clave de la teoría moral en Flora Tristán que tiene en el centro el concepto de amor. Esto nos brinda una comprensión más precisa y articulada de las posturas filosóficas de la Paria.

Tristán fue una sagaz observadora de las prácticas sociales, políticas y económicas de su tiempo. Viajó por diversas ciudades entre América y Europa, especialmente en los países de Perú, Francia e Inglaterra, registrando sus dinámicas culturales siempre con una perspectiva crítica que desafiaba las convenciones. La apasionante biografía de Tristán narrada por ella misma en *Peregrinaciones de una paria* (1838) da muestra de que ella formó parte, en diferentes momentos, de las clases sociales más diversas, desde la aristocracia arequipeña hasta la clase obrera parisina, además de tener contacto con todo

¹ Una de las pocas y someras distinciones que la propia Flora Tristán hace sobre el amor se encuentra en *Necesidad de dar una buena acogida a las mujeres extranjeras*, donde aclara lo siguiente: “Creemos que debemos explicar que cuando hablamos de «amor» no solamente le damos la acepción que se le da hasta ahora, sino que nos referimos al amor de la humanidad, al amor del bien, al amor de la virtud” (2022b, p. 21, nota 25); esta afirmación del amor abstracto puede complementarse con otra sobre el amor humano: “El movimiento por el cual Flora ama a Dios en la humanidad no excluye un sentimiento por tal o cual individuo” (Michaud, 1980, p. 121).

² Los conceptos de amor: *eros* (*eros*), *agape* (*agape*) y *philia* (*philia*) son de origen griego y poseen un amplio desarrollo histórico desde la filosofía antigua. Estos términos han tenido funciones centrales dentro de teorías éticas, estéticas e incluso metafísicas y teológicas. De forma general, *eros* se caracteriza como un tipo de amor pasional, sexual (aunque en ocasiones es únicamente sensual) vinculado con el deseo físico hacia otra persona. *Agape* se refiere a un amor desinteresado y fraternal, incluye matices religiosos como el amor de Dios hacia el ser humano y viceversa. Finalmente, *philia* es el sentimiento afectuoso hacia los amigos y familiares. Para una explicación introductoria de los conceptos de amor, el lector puede consultar la entrada “Love” de Bennett Helm (2021), en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

tipo de personalidades: burgueses, obreros, militares, marineros, intelectuales, nobles, esclavos, comerciantes, etc.

Así, Tristán fue capaz de conocer los mecanismos sociales desde su interior con el enfoque de varias aristas, pero sin pertenecer realmente a ningún grupo. Esta condición dio origen a la categoría de “Paria” tan significativa para la autora: “es decir, el de la mujer que vive en las orillas del sistema social ‘legítimo’ y oficial” (Denegri, 2022, p. 65). El pensamiento de la filósofa fue al mismo tiempo marginal y agudo, consolidándose a lo largo de una década desde su viaje a Perú (1833) hasta su muerte.

A la compleja vida de la filósofa marcada por una serie de tragedias personales se añadió su condición de mujer sola o separada que en la Francia del s. XIX, le valió la pérdida de los derechos más elementales, manteniéndola en una constante vulnerabilidad y marginación. Con todo, Flora Tristán denunció los abusos y la desigualdad a la que estaban sometidos tanto los obreros como las mujeres. Más todavía, logró elaborar propuestas sociales con un matiz comunitario para reformar los espacios públicos, las instituciones gubernamentales y las leyes mismas, con tal de promover una vida digna para todas las personas. En el contexto de estas formulaciones teóricas las nociones de amor como *eros* y *agape*³ se convierten en ejes fundamentales del discurso moral de Flora Tristán.

1. El surgimiento biográfico del *eros* en Flora Tristán

Si nos remontamos a la temprana juventud de Flora Tristán es llamativo observar que desde los dieciocho años había dos cosas que eran claras para ella: su inclinación hacia el amor y la filosofía. Según Baelen (1973), la predilección de Tristán hacia el amor puede datarse incluso desde sus catorce o quince años, cuando emergió en ella su carácter apasionado: “pasión por la grandeza, por lo excesivo en el amor y hacia todas las cosas. Flora explica que, desde que tenía catorce años, el amor para ella fue como una religión, «mi alma

³ La palabra griega *ἀγά* (*agápe*) significa amor, particularmente, un amor altruista o caritativo que se expresa desinteresadamente hacia otros seres humanos. Este tipo de amor tuvo connotaciones religiosas para el cristianismo primitivo e implicaba, además de amor por la humanidad, una relación espiritual con Dios. La palabra ha pasado al idioma español como *ágape*, sin embargo, en esta lengua no mantiene la acepción de amor, sino únicamente de comida o banquete, sea o no religioso (véase la respectiva entrada en la RAE: <https://dle.rae.es/%C3%A1gape#13JJXR8>). Esta aclaración es fundamental para comprender el sentido adecuado y el uso del término en esta investigación (que no es el uso tradicional en español), entonces, preferiré la grafía *agape* (en cursivas y sin acento) en lugar de *ágape*.

ardiente lo había deificado»” (p. 13). Dicha perspectiva teísta del amor tuvo presencia posterior en el pensamiento de la autora, tanto al considerar el respeto a la vida humana y, en consecuencia, a la dignidad como imperativo moral prescrito por Dios, como en el fundamento evangélico del amor hacia la humanidad.

Una de las primeras incursiones de la Paria en el amor erótico fue por el enamoramiento con André Chazal (una relación de pareja que muy pronto la decepcionó). Con el tiempo, la idea del amor romántico perdió la centralidad en el pensamiento de la filósofa, dando lugar a otras concepciones más abstractas y sofisticadas.

El 3 enero de 1821, Tristán escribió a Chazal en una carta:

Quiero convertirme en una mujer perfecta, sabemos que no podré, quiero darte tanta felicidad que olvides todo el mal que te he causado. [...] En definitiva, quiero ser buena con todo el mundo, ser filósofa, pero de una manera tan dulce, tan amable, que todos los hombres deseen una mujer filósofa⁴ (Leprohon, 1979, p. 25; Tristán, 1980, p. 43).

El fragmento de esta epístola muestra una combinación entre dos aspiraciones: por un lado, el deseo de ser “mejor”, de convertirse en una mujer capaz de hacer el bien, de ser querida por las personas; por otro lado, la búsqueda personal de cultivar sus propias inquietudes y su pensamiento, de ser *filósofa*. Claramente, hay un conflicto sobre cómo convertirse en “la mujer perfecta”: una opción es ser la esposa que se espera, madre y ama de casa, ser amable y complaciente con los demás. Otra opción es alejarse de las expectativas convencionales, pero eso implica, en muchas ocasiones, dejar de agradar. En 1821 la joven Flora Tristán todavía pretendía convertirse en la mujer que su madre y esposo esperaban.

Pierre Leprohon ha interpretado la carta del 03 de enero como una muestra de la inmadurez, torpeza e ignorancia de la muchacha, según él, esas palabras estaban más motivadas por salir de la miseria económica y de la vulnerabilidad de ser una mujer sola, que por el amor: “«Ser filósofa», en el pensamiento de esta jovencita, es aceptar su destino y aceptarlo de buen grado. Una intención que contrasta singularmente con su carácter, el lado extravagante de su

⁴ “je veux devenir une femme parfaite, on sait que je ne pourrai pas, je veux te donner tant de bonheur que l’oublis tout le mal que je t’ai causée. [...] enfin je veux être bonne avec tout le monde, être philosophe, mais d’une manière si douce, si aimable que tous les hommes désireront une femme philosophe”.

naturaleza” (Leprohon, 1979, p. 25). Así, Tristán estaba a medio camino entre ser la filósofa estoica y la filósofa combativa.

Entonces, Tristán identificaba el amor con la vida conyugal, con el placer de pareja, como escribió pocos días después. En otra carta para André, fechada el 12 de enero de 1821, ella se muestra tierna, animada, aunque manifiesta sentir fuertes dolores derivados de la unión sexual:

Te diré, querida mía [sic], que esa velada que tanto deseaba, deseaba que aún estuviera por llegar, pues siento unos dolores terribles, sobre todo al caminar; creo que me será imposible asistir a una clase de baile; ¡esa es la parte mala! ¡Pero también hay momentos felices!... Toda la noche no he hecho más que pensar en ti, siempre estaba contigo, en fin, solo te veía a ti en toda la naturaleza. Adiós, amigo de mi corazón, por la mañana, mientras latía mi corazón, te buscaba con la mirada, mi boca buscaba la tuya, mis brazos buscaban abrazarte contra mi pecho, ese pecho que solo ha conocido el placer gracias a ti [...] Te juro que siempre te amaré y te daré tanto placer como te he dado sufrimiento (Leprohon, 1979, p. 25; Tristan, 1980, pp. 43-44).⁵

Los biógrafos de Tristán⁶ han especulado que su experiencia amorosa fue desde un inicio traumática. Los padres de su primer novio, cuando ella tenía quince años, se negaron a concretar el matrimonio a causa del estatus de hija ilegítima y la falta de una dote.⁷ Posteriormente conoció a André Chazal, dueño del taller donde ella comenzó a trabajar como obrera colorista. Chazal se enamoró de ella y le propuso matrimonio aun conociendo la irregularidad de su documentación. No queda claro si Flora también estuvo enamorada de

⁵ En el fragmento de la carta se lee: “je te direy, mon chère, que cette soirée que je désirait tant, je voudrais bien qu’elle encore soit à venir, car j’éprouve des douleurs terribles, surtout quand je marche, je crois qu’il me sera impossible de prendre une leçon de danse; voilà le mauvais côté!; mai! aussi que d’heureux momens!... Toute la nuit je n’ai fait que pensée à toi, j’étais toujours avec toi, enfin je nez vus que toi dans toute la nature. Adieu ami de mon cœur, au le matin comme il tape-lais se cœur, je te cherchais des yeux, ma bouche cherchait la tienne, mes bras cherchais à te sairés sur mon sein, sur ce sein qui n’a connu le plaisir que par toi [...] je te jure de t’aimer toujours et de te procurer autant de plaisir que je t’ai donnée de peine”. Pierre Leprohon (1979, p. 25). Las faltas ortográficas y gramaticales del francés de este fragmento aparecen así en el original, pues la autora conocía apenas los rudimentos de la escritura. La carta también puede consultarse en Susan Grogan (2003, pp. 136-137).

⁶ Al respecto pueden consultarse las biografías de Tristán escritas por Evelyne Bloch-Dano (2002); Jean Baelen (1973) y Pierre Leprohon (1979).

⁷ Véase Baelen (1973, pp. 13-17).

él, pero es sabido que su madre insistió y la convenció para que aceptara el matrimonio, pues pensaba que era su única oportunidad de regularizar su estado civil.

En el transcurso de tres o cuatro años de matrimonio, la relación se deterioró hasta el límite. Tristán se quejaba de la precaria vida a lado de Chazal, consideraba que no tenía las condiciones para la subsistencia de ella y de sus hijos, además, la violencia doméstica iba en aumento, sufría de agresiones físicas, verbales y sexuales. El alcoholismo de su marido lo conducía a golpearla e incluso, a forzarla para mantener relaciones sexuales: “la paria se expresa con profundo disgusto sobre su relación sexual con Chazal. También escribe con verdadera aversión sobre las escenas de comercio sexual de las que ella es testigo, por ejemplo, en los *finishes* de Londres” (Denegri, 2022, p.70). La vivencia personal sumada a las observaciones sociales llevaron a la filósofa a identificar que en los matrimonios comunes la mujer era siempre inferior al hombre, era considerada una posesión del marido, lo cual la degradaba a un objeto sexual y reproductivo. Como forma de protesta, Tristán llegó a proclamarse en contra del matrimonio y la sexualidad tradicionales.⁸

Quienes estudian la obra de Tristán han observado que sus escritos son en gran medida autobiográficos, demasiado honestos y explícitos, hechos para causar escozor en su época. Aunque hay temas que la Paria decidió omitir en sus textos públicos, son piezas clave para comprender otra faceta de su pensamiento. Por ejemplo, el amor erótico. Se ha discutido si después de su frustrado matrimonio con André Chazal, ella volvió a tener una pareja masculina, lo cual parece poco probable, a pesar de haber recibido propuestas de admiradores y enamorados.

Incluso, se especula que en el ámbito sexual Tristán se mantuvo inactiva por años,⁹ hasta que conoció a una mujer, amiga suya, que le mostró otras formas de erotismo: Olympe Chodzko (1797–1889). Con Olympe, Flora in-

⁸ Susan Grogan dialoga con diversas interpretaciones al respecto: hay quienes han encontrado una explicación política al aparente rechazo de Tristán hacia el sexo con hombres, pues la sexualidad era vista como otra esfera del poder masculino. Sin embargo, otros han señalado un problema de representación, haciendo hincapié en las dificultades a las que se enfrentaba una mujer para representarse a sí misma como un ser sexual en esa época, especialmente si deseaba desafiar la posición que se le había asignado dentro del orden sexual (2003, p.134). Según Grogan, estas ambigüedades explican “por qué Tristán ha sido vista en términos tan contradictorios: como frígida y promiscua; como heterosexual y lesbiana” (2003, p. 134).

⁹ Esta es la postura de Yolanda Marco, que identifica como antagónicos el amor y el matrimonio en Tristán. Además, supone una inhibición sexual que termina por sublimar las pasiones en un amor genérico por la humanidad, una pasión social hacia las mujeres y el proletario. Véase D’Atri, 2019, p. 24.

tercambió una apasionada correspondencia en la cual expresó su deseo de ser amada por una mujer, pues un hombre no podría satisfacerla de la misma manera. Se conserva una célebre carta de Flora que explica exactamente cómo pensaba el amor erótico. Se trata de un amor que “magnetiza” tanto a los cuerpos como a las almas, pero cuya forma última se sublima hacia una pasión espiritual, casi mística, donde todo se funde. Al final, en la concepción de Tristán, el amor erótico termina subsumido al amor caritativo.

En cuanto a los hechos biográficos, sabemos que ambas formas de amar no eran compatibles en la vida de la autora;¹⁰ aunque su propia vivencia no implicaba que el *eros* y el *agape* fueran excluyentes *per se* en la vida de otras personas. En la novela histórica, *El paraíso en la otra esquina*, Vargas Llosa data la ruptura con Olympe hacia finales de 1839 justo después del último viaje de Flora a Londres.¹¹ Así, el escritor pone en boca de su protagonista las siguientes palabras sobre su separación: “No porque no te ame, Olympia. [...] Pero, tengo una misión. No podría cumplirla con mis sentimientos y mi mente divididos entre mis obligaciones y tú. [...] Debo entregarme en cuerpo y alma a esta tarea. No tengo mucho tiempo, amor mío”. (Vargas, 2018, p. 430). Según la escena, Flora misma expresó con mucho pesar su decisión de abandonar a Olympe dado que no podía permitirse un distractor que le restara tiempo y energía para su proyecto de reforma social a través de la Unión obrera.

Hasta aquí observamos dos aspectos del erotismo en la vida de Flora Tristán: su experiencia negativa dentro del matrimonio con Chazal y otra experiencia, quizá más libre y gozosa, en la relación lésbica con Olympe Chodzko. Aunque fueron diferentes etapas amorosas para la filósofa franco-peruana ambas relaciones comparten el carácter fallido, ambas fueron inviables por tratarse de vínculos demasiado “egoístas” que no satisfacían moral e intelectualmente a Tristán.

¹⁰ Mario Vargas (2018, pp. 428-431) formula una perspectiva en la que *eros* y *agape* son opuestos en Flora Tristán. Él describe a la socialista como alguien que sentía culpa al abandonarse a los momentos de placer físico, aunque simultáneamente, se sintiera una mujer más completa y más libre; la idea de dilapidar en el erotismo su energía, le parecía un “desperdicio moral”. Vargas Llosa observa también que entre los amantes surge un “egoísmo maravilloso del amor” (p. 430) en el que hay una indiferencia suprema hacia el prójimo. Esta actitud no puede tener cabida cuando el objetivo es el amor hacia toda la humanidad.

¹¹ Susan Grogan coincide con esta cronología y señala que después de 1840 no hay indicios de que la relación entre Tristán y Chodzko continuara (2003, p. 148).

1.1. *Eros y agape: de la vivencia a la teoría moral*

Indagar sobre el *eros* en la vida de Tristán es un asunto complejo que posee varias aristas. Por un lado, se trata de aspectos personales e íntimos de una mujer que dejó entrever sus vivencias y preferencias en documentos como sus cartas, la novela *Méphis* y las *Peregrinaciones de una paria*. Por otro lado, Tristán enmarca su dolorosa experiencia conyugal en las costumbres y leyes de su época que eran sumamente opresivas hacia las mujeres, su caso fue ejemplar de un modelo que operaba sistemáticamente.

De ahí, la autora formuló su rechazo hacia el matrimonio de interés y lo expresó en las *Memorias de una separación* y en su *Petición para el restablecimiento del divorcio* que dirigió a la Cámara de Diputados de Francia. Por último, se encuentran los testimonios y opiniones de personas que la conocieron y se relacionaron con ella, ya sea como familiares, amigos, intelectuales, artistas, o en cualquier otro medio social. La extravagante vida y el carácter de Flora Tristán la convirtieron en una figura pública de la ciudad de París. Luego de la publicación de las *Peregrinaciones* y de la *Unión obrera* su causa adquirió cada vez más fama, así como su persona, sobre quien se escribieron relatos casi legendarios en torno a su belleza y carácter.

En suma, tenemos tres vías de acceso a las perspectivas sobre el erotismo y las relaciones amorosas según Tristán: **1)** las ideas que ella plasmó en sus textos, tanto públicos como privados; **2)** las ideas defendidas o criticadas en el entorno jurídico; y **3)** las valoraciones que sus conocidos hacían sobre ella, algunas veces para elogiarla, otras para desacreditarla.

Otro aspecto llamativo es la actitud de Tristán frente a hombres que consideró apuestos, inteligentes y afines a ella en algún sentido (como el capitán Chabrié, el general Clemente Althaus, el pintor Jules Laure y el coronel Bernardo Escudero), algunos hicieron explícitas sus intenciones de casarse o formar pareja con ella, pero fueron rechazados. Empero, las relaciones continuaban inciertas, con coqueteos intermitentes y actitudes sensuales de la filósofa que promovía, con esto, los favores de los varones.¹² Según la biografía de

¹² Francesca Denegri observa sobre este tema que:

Vargas Llosa la retrata como una mujer cuya experiencia conyugal la enferma, definitivamente y para siempre, de frigidez y repugnancia ante la idea de la relación heterosexual. Otros la imaginan como mujer fálica y manipuladora del deseo masculino que fríamente echa mano a sus encantos cada vez que necesita la protección de un hombre para luego dejarlo plantado cuando ya no lo requiere. (2022, p. 70).

Evelyne Bloch-Dano (2002, pp. 151-152) Tristán era una mujer atractiva y lo sabía, esto fue afianzado por los testimonios de la época.

1.2. Retratos literarios de Flora Tristán

Sobre la belleza y el carácter de Flora Tristán sabemos que se realizaron retratos tanto pictóricos como literarios, aquí comentaré dos de ellos: el de Jules Janin y el de Alphonse Louis Constant, aunque Jean Baelen (1973, p. 12) alude también a una descripción sobre Flora escrita por Sébastien Commissaire pocas semanas antes de la muerte de la filósofa; así mismo, son conocidos los retratos hechos por Jules Laure, otro de autor desconocido publicado en *Les Belles Femmes de Paris et de la Province* y otro publicado por el editor François Aubert en 1838. Jules Janin escribió sobre Tristán en la revista francesa *La Sylphide* donde narró lo siguiente:

Era admirablemente hermosa, si es que estas dos palabras, *admirable* y *hermosa*, pueden ir juntas. De talle elegante y grácil, con una mirada orgullosa y vivaz, los ojos llenos del fuego de Oriente, una larga cabellera negra que podría servirle de capa, la tez morena, de ese hermoso tono oliváceo con reflejos brillantes; [...] la juventud y el espíritu se mezclan en esa mejilla ardiente que lo quema todo, los dientes blancos, finos, inquietantes, regulares, mucha gracia en el porte, firmeza en el andar, austeridad en el vestir: por joven que fuera, se comprendía de inmediato que ya no le preocupaba gustar o que la encontraran bella [...] Con solo verla, con los ojos centelleantes, enroscada en su sillón como una culebra al sol, habrías adivinado que procedía de tierras lejanas, que era hija de los rayos y las sombras, que era una niña de los países cálidos, una niña perdida en los países del norte¹³ (Janin, 1845, p. 4).

Esta imagen de la Paria ha sido creada con base en distintos pasajes de sus obras y cartas en los que expresa sus planes de “utilizar” la simpatía de algún hombre a su favor: «Intentaré entablar amistad con alguien que me guste y me iré con él a buscar a mi hija para llevarla a Italia o España». «Je tâcherai de me lier avec un individu qui me plaise et j’irai avec lui chercher ma fille pour la mener en Italie ou en Espagne.» (Tristan, 1973, p. 123).

¹³ «elle était admirablement jolie, si ces deux mots: *admirable* et *jolie*, peuvent aller de compagnie. D’une taille élégante et souple, d’un air de tête fier et vif, les yeux remplis des feux de l’Orient, une longue chevelure noire qui lui pouvait servir de manteau, le teint brun, de ce beau teint olivâtre aux reflets éclatans [sic] [...] la jeunesse et l’esprit se mêlent sur cette joue ardente à tout brûler, les dents blanches, fines, agaçantes, régulières, beaucoup de grâce dans le maintien, de fermeté dans la démarche, d’austérité dans le costume: toute jeune qu’elle était, on comprenait, tout de suite, qu’elle ne s’inquiétait plus de plaire ou d’être trouvée belle [...] Rien qu’à la voir, l’oeil brillant, repliée dans

Bloch-Dano identifica la fascinación y ambigüedad causadas por la Paria en este fragmento. En su propio análisis, esto quizá habla más del espíritu de la época que de la mujer en cuestión. La figura de una hermosa hechicera dominadora y terrible, comparada con una serpiente por el simbolismo del pecado y el deseo corresponde a la mujer fatal del Romanticismo (2002, p. 154).

Eliphas Lévi,¹⁴ un conocido de Flora, quien fue seminarista antes de abrazar las causas del socialismo feminista, también escribió unas líneas sobre Tristán:

¿Han visto la cautivadora dulzura de sus magníficos ojos negros?
 ¿Su mano de marfil antiguo, capaz de desesperar el cincel de Fidias?
 ¿Su abundante y exuberante cabellera que el tiempo celoso, como una araña paciente, querría entrelazar en una red de plata?
 ¿Su porte de reina, su palabra infalible, pero complaciente y sencilla, que brota de sus labios tan rojos y puros?
 ¿Han visto a Flora en la coquetería de su descuido desdeñoso? Sí, ¿verdad? [...] porque a aquellos a quienes ama la señora Tristan los mata (moralmente, entendámonos). Es la antigua Circe sin la varita; es una sirena que no canta sino que devora, es una adorable vampiresa que te mata el alma y te deja la sangre, para que te ahogue cuando la dejes furioso [...] porque es cruel con bondad, te tortura sonriendo; hay una ingenuidad infantil y una conciencia de santa en sus homicidios morales [...] Ángel o Satanás, Dios o diablo, así

son fauteuil, comme une couleuvre au soleil, vous eussiez deviné qu'elle appartenait aux lointaines origines, qu'elle était la fille des rayons et des ombres, qu'elle était un enfant des pays chauds, enfant perdu dans les pays du Nord”.

¹⁴ Este es el seudónimo del abad Alphonse-Louis Constant (1816-1875), quien fue conocido como especialista en asuntos de psique, magia y cábala. En sus anotaciones a *Le tour de France* Jules Puech señala que:

Flora Tristán lo conoció a finales de 1837; entre ellos se forjó una amistad que llevó a pensar que ella se había convertido en su amante [...] Las relaciones amistosas entre Flora Tristán y el abad Constant se vieron interrumpidas por el viaje que ella realizó a Inglaterra, a cuyo regreso su amigo había abandonado París para refugiarse en la abadía de Solesmes (1840). En 1841, fue condenado a varios meses de prisión por su obra *La Bible de la liberté*, que se convirtió en muy rara debido precisamente a la destrucción ordenada por sentencia [...] El abad Constant publicó en 1846 el libro póstumo de Flora Tristán: *La emancipación de la mujer* (Tristan, 1973, p. 31).

se presenta la mujer a quienes tienen la fortuna o la desgracia de conocerla¹⁵ (Constant, 1846, pp. 118, 121).

El pasaje pleno de alegorías indica la transformación de la vida de aquellos que conocen a Tristán. El amor y la muerte se entrelazan, pero es una muerte moral, la mujer que ejerce fascinación sobre sus “amantes” es capaz de dominar ciertos aspectos de su ánimo e inclinarlos hacia donde ella quiere. Algunas escenas relatadas en las *Peregrinaciones* sugieren que la autora disfrutaba del coqueteo y la sensualidad cargada de deseo: “La suya parece, pues, una sensualidad polimorfa que goza con el roce de la piel, las declaraciones veladas y el temblor de las manos, y que no vincula necesariamente la sexualidad con el acto sexual reproductivo” (Denegri, 2022, p. 70). Para Tristán, el erotismo era parte de las relaciones humanas en diferentes facetas, por ejemplo, en la amistad que implica complicidad y camaradería, entre los colegas o compañeros de un mismo gremio y, por supuesto, entre los hombres y mujeres que sienten atracción mutua ya sea física o espiritual. En todo caso, Tristán optaba por un erotismo dentro de relaciones libres, horizontales, donde prevalecía el consentimiento mutuo, sin la obligación de culminar en el acto sexual.

Al respecto, Mónica Cárdenas apunta cómo Tristán recupera algunos elementos de la teoría del amor magnético de Emanuel Swedenborg. El magnetismo aplica tanto a las parejas como a las comunidades, “la atracción amorosa se iguala a la fraternidad dentro de los gremios obreros. Es gracias a este tipo de relaciones que se extiende la concepción del amor de Flora Tristán” (Cárdenas, 2022, p. XLI). Dicho magnetismo amoroso desempeñaría un rol

¹⁵ Avez-vous vu la captieuse douceur de ses magnifiques yeux noirs? sa main d’ivoire antique faite à désespérer le ciseau de Phydias? sa plantureuse et luxuriante chevelure que le temps jaloux, semblable à une araignée patiente, voudrait enlacer dans un réseau d’argent? son port de reine, sa parole infailible, mais complaisante et facile, tomber de ses lèvres si vermeilles et si pures? Avez-vous vu Flora dans la coquetterie de son négligé dédaigneux? Oui, n’est ce pas? [...] car ceux qu’aime Mme Tristan, elle les tue (au moral, entendons-nous). C’est la Circé antique, moins la baguette; c’est une sirène qui ne chante pas, mais qui dévore; c’est un adorable vampire qui vous tue l’âme et qui vous laisse votre sang, afin qu’il vous étouffe lorsque vous la quitterez furieux [...] car elle est cruelle avec bonté, elle vous torture en souriant; il y a une naïveté d’enfant et une conscience de sainte dans ses homicides moraux [...] Ange ou Satan, Dieu ou diable, telle apparaît la femme à ceux qui ont le bonheur ou le malheur de la connaître.

esencial para la Unión obrera a través de actividades como el canto colectivo¹⁶ y máximas morales como la solidaridad:

Creemos que la teoría del amor que Flora Tristán desarrolla en sus escritos va más allá, aunque incluye en algunos casos el amor sensual. La teoría del amor que Tristán pone en práctica en sus libros de viajes y, sobre todo, en su novela es un amor creador y transformador que se alimenta de los socialismos utópicos que la influyeron (Fourier y Saint-Simon). (Cárdenas, 2022, p. XL).

Es notoria la ambigüedad o, si se prefiere, la amplitud que el concepto de amor puede tener para la filósofa el cual oscila entre lo erótico y lo caritativo, lo físico y lo espiritual, lo individual y lo universal. Denegri enfatiza la clasificación de “sexualidad ambivalente” que propone el biógrafo Stéphane Michaud, particularmente en cuanto a su relación con la polaca Olympe Chodzko.

1.3. El amor de las almas en la carta a Olympe

En la figura de la Paria también se halla una faceta de amor lésbico¹⁷ manifestado en una peculiar carta, quizá la más difundida de la autora, fechada en agosto de 1839 y dirigida a Olympe, en donde se expresa un tipo de amor calificado por algunos como “místico”.¹⁸ Reproducimos aquí algunas líneas de la célebre epístola:

Sepa Usted, misteriosa mujer, que su carta me hace sentir escalofríos de placer... Dice que me ama, que le magnetizo, que la

¹⁶ En la dedicatoria de la *Unión obrera* Tristán explica: “El canto ejerce sobre los obreros reunidos en masa un efecto extraordinario que tiene algo de magnético. Con la ayuda de una canción se puede a voluntad hacer de ellos héroes dispuestos para la guerra, hombres religiosos inclinados a la paz” (Tristán, 2019b, p.73; Tristan, 1844, p. 2).

¹⁷ Susan Grogan advierte que en la Francia de la primera mitad del s. XIX la atracción homoerótica entre mujeres podía considerarse un signo de fortaleza de carácter e independencia. Además, las «amistades románticas» entre mujeres eran comunes en esta época, aunque se debate si estas amistades eran sexuales o no. Las cartas de las mujeres a menudo expresaban sentimientos intensamente apasionados hacia otras mujeres. (Grogan, 2003, p. 147)

¹⁸ Roger Picard arguye que la figura del profeta exaltado era común entre los románticos decimonónicos. Los fourieristas, por ejemplo, narraban las visiones reveladas durante sus éxtasis, a modo de arrebatos místicos (2005, p. 317). Para Flora Tristán “resultaba difícil definir este amor, salvo en términos religiosos, como un deseo de unión con Dios. Al igual que las mujeres místicas, describía momentos de éxtasis en la contemplación de lo Divino. Sin embargo, rechazaba su deseo de deleitarse en privado en el amor de Dios: para ella, el amor de Dios se expresaba en el amor a los demás”. (Grogan, 2003, p. 149). Observamos que, entre los tipos de amor, incluido el religioso, el más elevado es el *agape* o amor caritativo por la humanidad.

llevo al éxtasis. ¿Quizás se está burlando de mí? Pero tenga cuidado, porque desde hace mucho tiempo deseo que una mujer me ame apasionadamente. ¡Cómo desearía ser hombre para que una mujer me amara! Siento, querida Olympe, que he llegado a un punto en el que el amor de ningún hombre me basta. ¿Quizás el de una mujer? La mujer tiene tanto poder en el corazón, en la imaginación, tantos recursos en el espíritu... Pero usted me diría que la atracción sensual no puede existir entre dos personas del mismo sexo, que ese amor apasionado y exaltado con el que usted sueña no podría realizarse entre dos mujeres. Sí y no¹⁹ (Tristan, 1980, p. 104).

Hasta aquí, el texto da indicios de referirse al amor erótico, pues enfatiza los vínculos de pareja, la sensualidad y el placer físico. También destaca la distinción entre el amor masculino y el femenino, el segundo parece más elevado, más vehemente por su inclinación a la imaginación y al espíritu. Sutilmente, el tema comienza a cambiar hacia un tipo de amor espiritual, igual de poderoso, pero más abstracto. La Paria continúa:

Llega una edad en la que las sensaciones cambian de lugar, es decir, en la que el cerebro lo abarca todo. [...] – Ahora vivo una vida inmensa, plena –. Querida hermana, debo hacer que usted confíe en mi vida. Mi alma, por así decirlo, se ha liberado de su envoltura; vivo con las almas, me identifico tanto con ellas, sobre todo cuando están en sintonía con la mía, que, por así decirlo, tomo posesión de ellas. Desde hace mucho tiempo, a usted la poseo, sí, Olympe, respiro por su pecho y por todos los latidos de su corazón. Algún día, para su espanto, le diré todo lo que usted lamenta, todo lo que desea y todo el mal que padece. El poder de la clarividencia es lo más natural que existe, eso es todo. Simplemente un alma que tiene el poder de leer lo que ocurre en otras

¹⁹ Savez-vous bien, femme étrange, que votre lettre me fait courir des frissons de plaisir... Vous dites que vous m'aimez – que je vous magnétise, que je vous mets en extase. Vous vous jouez de moi, peut-être? – Mais prenez garde à vous – depuis longtemps j'ai le désir de me faire aimer passionnément d'une femme – oh! que je voudrais être homme afin de être aimée par une femme – je sens, chère Olympe, que je suis arrivée au point où l'amour d'aucun homme ne saurait me suffire – celui d'une femme peut-être?... La femme a tant de puissance dans le cœur, dans l'imagination, tant de ressources dans l'esprit – Mais me direz-vous l'attraction des sens ne pouvant exister entre deux personnes du même sexe cet amour chant passionné exalté que vous rêvez ne saurait se réaliser de femme à femme – Oui, et non.

almas; el magnetismo no es más que la superioridad de los fluidos de un individuo sobre los fluidos de otro. Verá usted, querida, que para mí el amor, me refiero al amor verdadero, solo puede existir entre almas, así es muy fácil imaginar el amor. Dos mujeres pueden amarse, dos hombres también. Todo esto es para decirle que en este momento siento un ardiente deseo de ser amada. Pero soy tan ambiciosa, tan exigente, tan codiciosa o tan golosa a la vez, que nada de lo que me ofrecen me satisface²⁰ (Tristan, 1980, p. 105).

El amor aquí referido se transmuta en una fuerza espiritual y se desprende de su “envoltorio” físico. Más aún, ese amor crece y se expande hasta abarcarlo todo, en Tristán se trata de un amor universal por la humanidad. En la esfera de las almas puede existir una comunicación más pura, un afecto que supera las barreras sociales y de género. La filósofa explica con una teoría del magnetismo esa atracción o inclinación que una persona puede sentir hacia otra, sobre todo, anímicamente.

La descripción de dicho sentimiento es profundamente sensual y recuerda aquellos éxtasis de la experiencia mística de Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz, como señala Denegri: “la ambivalencia de afectos es la marca de esta carta. Porque en realidad lo que ella misma describe es una compleja ‘amistad amorosa’, concepto que Flora creará para amalgamar el amor erótico y la amistad espiritual” (Denegri, 2022, p. 72). Parece nuevamente que *eros* y *agape* se entremezclan en un mismo sentimiento, pero no en iguales proporciones, más bien, el amor erótico es un estrato inferior al amor de las almas que en última instancia lo absorbe y lo canaliza en una dirección más sublime que la del placer individual.

²⁰ Il arrive un âge où les sens changent de place, c’est à dire que le cerveau englobe tout – [...] –Je vis maintenant d’une vie immense – complète – il faut chère sœur que je vous fasse croire à ma vie. Mon âme pr ainsi dire, est dégagée de son enveloppe; je vis avec les âmes – Je m’identifie telle avec les âmes, surtout lorsqu’elles sont à peu près à l’unisson de la mienne, que pr aisi dire j’en prends possession. Depuis longtemps je vous possède – oui, Olympe je respire par votre poitrine et par toutes les pulsations de votre cœur – Il faut qu’un jour, qui a vous épouvanter, que je vous dise tout ce que vous regrettez, tout ce que vous désirez – et de quel mal vous souffrez. – Le pouvoir de *seconde vue* est la chose la plus naturelle – C’est tout. Simplement une âme qui a la puissance de lire ce qui se passe dans les autres âmes – le magnétisme n’est autre chose que la supériorité des fluides d’un individu, sur les fluides d’un autre. Vous voyez, chère, que pr moi l’amour, je dis l’amour véritable, ne peut exister que d’âme à âme – or il est très facile de concevoir l’amour. –deux femmes peuvent s’aimer d’amour – deux hommes idem – Tout ceci est pour vous dire que dans ce moment je me sens une soif ardente d’être aimée. Mais je suis si ambitieuse, si exigeante, si gourmande ou si friande à la fois que tout ce qu’on m’offre ne me satisfait point.

2. La crítica al matrimonio y la insinuación del amor libre

Fue a los veintiún años cuando Flora Tristán abandonó a su marido para perseguir su independencia. Desde entonces y hasta el momento de su muerte no volvió a cohabitar con un hombre. En ocasiones, ella afirmó que estaba en busca del amor, de su alma gemela, pero no se atrevió a renunciar, nuevamente, a su libertad (Bloch-Dano, 2002, p. 154). En lugar de un matrimonio formal, la filósofa optó por la “amistad amorosa”, el compañerismo y la seducción sin compromiso con algunos hombres y mujeres.²¹ Para ella, alejarse del esquema conyugal era como un juego sin riesgos donde evitaba la reiterada opresión de la maternidad, la sexualidad forzada y ser dominada por la voluntad económico-jurídica de un hombre. Recordemos que, de hecho, Tristán no recobró su libertad legal y continuó siendo esposa de Chazal oficialmente, hasta poco antes de morir.

En el contexto de la época, el matrimonio era una forma de esclavitud para las mujeres, por eso muchos socialistas y feministas se postularon en contra de dicha institución²² y solicitaron el restablecimiento legal del divorcio. Tristán no fue una excepción en este asunto. En 1837 la filósofa redactó una *Petición para el restablecimiento del divorcio*, en ese breve exhorto a los diputados, argumentaba que los afectos humanos son libres y variados, por ello es violento establecer lazos forzosos como la indisolubilidad del matrimonio. Más aún, dicha institución yerra desde su origen en cuanto afirma la superioridad del marido frente a la esposa, pues según la filósofa, la concordia entre esposos solo puede existir en relaciones de igualdad (Tristán, 2019b, p. 57). Además, la autora enfatizó que tanto la moral como la religión son impotentes cuando las relaciones familiares se convierten en lastres que propician la infelicidad. Así, el divorcio es preferible a la crueldad derivada de uniones obligadas.

En oposición al matrimonio, muchos intelectuales de la época abogaron por el amor libre y, en concordancia, había que emancipar a la mujer, convirtiéndola en la igual del hombre; todavía más, reivindicaron el sentido del amor carnal, negando sus connotaciones pecaminosas:

²¹ De acuerdo con Baelen (1973) las *amistades apasionadas* que sostuvo la filósofa socialista fueron, hasta donde se sabe, castas. Es decir, sin implicaciones sexuales: “Recordemos que se evade de los abrazos del capitán Chabrié, que con su primo Althaus sólo mantuvo una especie de flirteo intelectual, que renunció al amor del coronel Escudero; y nada prueba que su intimidad con el pintor Jules haya ido más allá de la simple ternura” (p. 228).

²² Fourier, Saint-Simón y sus seguidores se encontraban en esta línea, así mismo hubo algunas mujeres discípulas y simpatizantes de estas ideas, entre ellas: Aglaë Saint-Hilaire, Claire Démar, Pauline Rolland y Cloridge Rogé. Véase Picard, 2005, pp. 314-315.

Desde 1831, en *Le Globe* [...] aparecen constantemente artículos feministas en los que se desarrolla una especie de filosofía erótica muy atrevida, que sobrepasa con mucho las tesis románticas de la santidad del amor, de la rehabilitación de las “pecadoras” y del papel inspirador de las mujeres (Picard, 2005, p. 314).

Muchas mujeres sansimonianas simpatizaron con esta forma de feminismo y la llevaron a la práctica. En ocasiones, más allá de asumir la igualdad entre los sexos, le otorgaron a la mujer un papel superior como guía moral y baluarte del hombre.

Tristán se adhirió a esta línea del amor libre, ella: “aboga por el amor carnal, siempre y cuando sea sincero y deseado. Por eso la mujer debe escoger ella misma a su amante y entregarse a él, en lugar de dejarse conquistar” (Bloch-Dano, 2002, p. 160). La actividad erótica implicaba entonces un combate de fuerzas en el que la mujer debía abandonar su función pasiva y servil para tomar la voz y asumir con responsabilidad su elección.

En 1843 Tristán responde a uno de sus pretendientes, Charles Fillieu, de la siguiente manera:

[S]i hubiera leído *Memphis* [...] habría sabido que en amor tengo un sistema propio, y dada su instrucción sabrá que los sistemas que emito en mis obras los realizo en *mi vida*. [Estoy] predicando la *independencia* de la *mujer*, queriendo que sea absolutamente libre en todo, quiero que en amor sea ella quien tome la iniciativa. Que le diga a aquel que ama: «Lo amo. ¿Quiere ser mío?». [...] En cuanto a las declaraciones de amor, me han hecho cientos y jamás he aceptado a ninguno de los hombres que me las habían dirigido²³ (Tristan, 1980, p. 183; Grogan, 2003, p. 142).

Con estas breves líneas se distinguen algunos planteamientos de la filósofa: primero, que en el amor debe haber congruencia entre lo teórico y lo vivencial.

²³ [S]i vous aviez lu mon *Méphis* certaine, vous ne m’eussiez pas écrit une semblable déclaration – Car vous auriez su qu’en amour j’ai un système à moi, et vous saurez pour votre instruction, que les systèmes que j’é mets dans mes ouvrages je les réalise dans ma vie. Prêchant l’*indépendance* de femme voulant quelle soit parfaitement libre en tout, je veux qu’en amour ce soit elle qui prenne l’initiative. – qu’elle dise à celui qu’elle aime – «Je vous aime; voulez vous être à moi?» – Ceci vous fait connaître comment j’entends et je comprends les relations d’amour qui doivent exister dans l’avenir entre la femme et l’homme. [...] Quand aux déclarations d’amour on m’en faite des centaines et jamais je n’ai accepté aucun des hommes qui me les avaient adressées.

Segundo, que la mujer independiente ha de ser libre en el amor, lo cual incluye tener la iniciativa de declarar los afectos y encauzar las relaciones. Una mujer en su adultez debería ser capaz de decir: “Elijo a este hombre como mi amante porque mi amor será un poderoso impulso para su inteligencia y nuestra felicidad conjunta se reflejará en los demás”²⁴ (Tristan, 1980, p. 121).

Aquí hay un elemento esencial para observar cómo el *eros* se transforma en *agape*. Una relación de pareja realmente noble va más allá del placer o del beneficio de los amantes y alcanza tal bondad y felicidad que sus virtudes se extienden a otros. Los verdaderos amantes son el pilar de la familia, de la sociedad entera, pues siendo libres, iguales y educados, pueden apoyar y educar a otros.

3. La prevalencia del amor caritativo o *agape* como fundamento social

Hay al menos tres aspectos que me interesa enfatizar sobre el concepto de amor caritativo o *agape* en Flora Tristán. El primero, cuáles son las características o atributos de este principio y, el segundo, qué función tiene dentro del proyecto social de la filósofa. Por último, señalaremos algunas similitudes que esta teoría del amor tiene con el cristianismo, específicamente el primitivo,²⁵ sin pertenecer necesariamente a dicha religión.

En el pensamiento de Tristán la máxima revolucionaria de la fraternidad queda englobada por un principio más universal y poderoso, el del amor caritativo. Dicho amor atañe en igual medida a hombres y mujeres, niños y ancianos, pobres o ricos. Se trata de un valor de raigambre cristiana transformado por la imperante necesidad de justicia para la mayoría de la humanidad.

Tristán consideraba al amor como un catalizador que mueve a la acción en favor de los necesitados. Amar es una experiencia emotiva íntima y profunda que se transforma en convicción hacia una forma de vida. De hecho, fue a partir de un sentimiento de amor por la humanidad que la Paria asumió una labor activa como defensora de la clase obrera: “Obreros, hermanos míos, [es

²⁴ Je choisis cet homme pour mon amant, parce que mon amour sera un mobile puissant sur son intelligence et que notre bonheur commun sera reflétera sur les autres!

²⁵ Recordemos que Tristán fue cercana al movimiento sansimoniano. Un elemento destacado de este grupo fue la primacía de la caridad hacia los humildes, de hecho, la última obra de Saint-Simon titulada *Nouveau Christianisme* (1825) subrayaba la práctica moral del amor para transformar las condiciones de los proletarios. Véase Picard, 2005, p. 245. La postura de Saint-Simon es considerada una religión social por unir los intereses de la fe y las necesidades individuales con la sociedad. Esta vertiente se acerca especialmente al cristianismo primitivo “con su *pathos* minoritario y su tendencia a la emancipación de los miserables y los esclavos [...] El concepto de «caridad», sin las resonancias tradicionales, es asumido y reivindicado con ánimo subversivo”. (Bravo, 1998, p. 28).

para] ustedes, para quienes yo trabajo con amor porque representan la parte más viva, la más numerosa y la más útil de la humanidad” (Tristán, 2019b, p. 97). La filósofa pensó el amor como un principio de origen divino que está prescrito por Dios para las relaciones con él y con el prójimo.²⁶

Sin embargo, históricamente se observa que unos grupos humanos han dominado a otros, se sobreponen los intereses particulares al bienestar común; más todavía, la iglesia (supuesta representante de la palabra divina) ha fungido como herramienta al servicio del poder. Por ello, la Paria hace un llamado a sus contemporáneos para recuperar la naturalidad y rectitud de ese sentimiento:

A aquél cuya inteligencia está iluminada por los rayos del amor divino, el amor por la humanidad, le es fácil comprender [que...] toda la filosofía, toda la religión se resumen en estas dos cuestiones: la primera, *¿cómo se puede y debe amar a Dios y servirlo bajo la perspectiva del bienestar universal de todos y de todas en la humanidad?* La segunda, *¿cómo se puede y se debe amar y tratar a la mujer bajo esta última perspectiva del bienestar universal de todos y todas en la humanidad?* Estas dos cuestiones planteadas así, en mi opinión, son la base sobre la que debe descansar con miras al orden “natural” todo lo que se produce en el mundo moral y el mundo material.²⁷ (Tristán, 2019b, p. 97; Tristan, 1844, p. 44).

En este pasaje resulta llamativo observar el lugar que tiene el amor en el pensamiento de Tristán, se trata de un axioma ontológico que le da cierta estructura a la realidad. El amor tiene un origen divino que influye en diversos ámbitos, desde la religión y la moralidad hasta el mundo social y material.

²⁶ Andrea D’Atri explica que “La Paria reflexiona largamente sobre el tema del amor: el que ella siente es puramente espiritual, prescinde de la carne; es altruista y social, está destinado a la humanidad toda y no a individuos particulares”. (2019, p. 35). Así, la pasión espiritual de la filósofa tenía la finalidad práctica del bien comunitario.

²⁷ Pour celui dont l’intelligence est illuminée par les rayons de l’amour divin; l’amour de l’humanité, il lui est facile de saisir l’enchaînement logique des rapports qui existent entre les causes et les effets. – Pour celui-là, toute la philosophie, toute la religion, se résument par ces deux questions: – la première: – comment on peut et l’on doit aimer Dieu et le servir en vue du bien être universel de tous et de toutes en l’humanité? – La seconde: – comment on peut et l’on doit aimer et traiter la femme, en vue du bien être universel de tous et de toutes en l’humanité. Ces deux questions ainsi posées sont, selon moi, la base sur laquelle doit reposer, en vue de l’ordre naturel, tout ce qui se produit dans le monde moral et le monde matériel (l’un découle de l’autre).

Para la filósofa hay dos preguntas esenciales en la vida humana: la primera trata de determinar cómo honrar a Dios, pero en función del bienestar universal, es decir, procurando la vida digna de todas las personas. La segunda quiere definir el trato adecuado para la mujer, también en función del bienestar universal. Estas dos cuestiones tienen al centro a Dios y a la mujer. Ahora nos planteamos: ¿por qué es tan relevante cuidar el trato hacia la mujer como el trato a Dios? ¿Cuál es el vínculo que asemeja o acerca a la mujer con lo divino? La respuesta es doble.

3.1. La mujer como elemento clave de una nueva sociedad

Por un lado, dentro del conjunto de los seres racionales, Dios y la mujer son los dos extremos, Dios está en el lugar más elevado y la mujer en el más bajo. Claramente esto no corresponde a un estado natural, la mujer (a la que se refiere Tristán) tiene el lugar más bajo no porque sus capacidades sean inferiores a las del hombre, sino porque a fuerza de costumbre y de sometimiento, no ejercita sus facultades intelectuales, no recibe educación y, por tanto, permanece en un estado de ignorancia. Para salir de ese estado, la filósofa socialista propone que el ejercicio del amor debe ir desde los estratos inferiores en la comunidad y abarcarlo todo, tendiendo siempre hacia lo divino. En sentido amplio, la práctica del amor pensado por Tristán implicaría respeto, cuidado, formación y educación para las personas, especialmente para las mujeres y los niños obreros.

Por otro lado, en cierta vertiente feminista e ilustrada de la que Tristán participa, el hombre y la mujer son iguales por naturaleza en facultades y derechos.²⁸ Pero en sentido moral, más que igualdad, hay aspectos de superioridad femenina. Por ejemplo, se tenía la creencia de que las mujeres son más entregadas y sensibles, su forma de amar y de cuidar es más espiritual. Con independencia de que hoy podamos catalogar como prejuicios estas ideas, en su época establecieron las bases para una teoría sobre la superioridad moral de las mujeres: “Tristán compartía la opinión de que las mujeres eran el sexo emocional e igual que otras feministas de la época, consideraba la sensibilidad femenina como un don divino y una prueba de su superioridad sobre los hombres” (Grogan, 2003, p. 148). Este don femenino se vincula con la posi-

²⁸ La filósofa socialista afirmó que en sus días, todo el mundo reconocía que los hombres nacen indistintamente con facultades más o menos iguales, quedaba por labor reconocer esas mismas facultades en las mujeres y procurar el desarrollo de las mismas con la finalidad del bien común. (Tristán, 2019a, pp. 136-137).

bilidad de sentir emociones más intensas y de establecer relaciones profundas con los demás, en palabras de la filósofa socialista:

Una mujer *superior* debe mostrarse superior con todos y en todas las circunstancias. Eso es lo que he hecho desde el momento en que tomé conciencia de mi superioridad, y es lo que seguiré haciendo. No puedo entender el motivo de la carta más que inapropiada... que me escribió ayer al salir de mi casa. Evidentemente, estaba bajo la impresión de una fatal alucinación. — Si fuera una moralista, le devolvería su carta, haría que me protegieran la puerta y, a partir de ahora, solo pronunciaría su nombre con desdén y desprecio. — Si fuera una coqueta, mostraría su extravagante carta a sus amigos y, junto con ellos, nos burlaríamos de usted durante ocho días. — Pero como soy una mujer superior, consciente de mi misión como mujer, actuaré con usted de manera muy diferente (Tristan, 1980, p.182).²⁹

Este fragmento es parte de la misma carta a Charles Fillieu que hemos citado páginas antes. Siguiendo lo que la autora había dicho líneas arriba, se trata de una carta de declaración amorosa en la que Fillieu le pide a Tristán que sea su mujer. Lo interesante en este momento es señalar el concepto de “mujer superior” y sus implicaciones. Al parecer, la superioridad no radica en ser una moralista ni en apegarse a las costumbres de recato o discreción hacia los varones. Para Tristán, ser superior significa ser una guía, tener la suficiencia de esclarecer los hechos y los sentimientos de una manera justa, prudente. En la conciencia de superioridad hay medida acompañada de benevolencia. Aunque la mujer *podría* tomar el ofrecimiento del hombre y quizá, beneficiarse en algún sentido, *decide* no hacerlo. Si Tristán quisiera ser la amante, ella misma tomaría la iniciativa, como no es así, le propone al hombre algo distinto:

Ahora bien, señor, si realmente es usted digno, inteligente y bueno, vendrá a verme como un hermano, como un amigo, pero debe

²⁹ Une femme supérieure doit se montrer supérieure avec tous et dans toutes les circonstances.— C'est ce que j'ai fait depuis le moment où j'ai eu la conscience de ma supériorité, et c'est ce que je continuerai [sic] de faire. Je ne peux comprendre le pourquoi de la lettre plus qu'inconvenante... que vous m'avez écrite hier en sortant de chez moi? — Evidemment vous étiez sous l'impression d'une fatale allucination. — Si j'étais une prude je vous renverrai votre lettre vous ferais défendre ma porte — et ne prononcerais désormais votre nom qu'avec dédain et mépris — Si j'étais une coquette, je montrerais votre extravagante lettre à vos amis et de concert avec eux on pourrait ce moquer de vous pendant 8 jours — Mais comme je suis une femme supérieure, que j'ai conscience de ma mission de femme j'agirai avec vous tout autrement.

convencerse de que nunca seré una mujer para usted. Pero si no tiene la grandeza de espíritu suficiente para comprender todo lo que hay de elevado y religioso en mi forma de actuar, no vuelva, y todo habrá terminado³⁰ (Tristan, 1980, p. 183).

La filósofa sugiere continuar la relación, pero no por el camino del *eros* (del amor pasional), sino como “hermanos” desde la vía del *agape*. Posiblemente, Tristán valoró positivamente algunas cualidades del carácter o la inteligencia de Fillieu. Posiblemente, al sugerir que siguieran en contacto ella pensaba “instruirlo” en sus ideas socialistas y su plan de la Unión Obrera (como lo hizo con otros) o, simplemente, para conservar una genuina amistad. Ella especifica sus condiciones, de no cumplirse, es mejor terminar la relación. Sobre esto, Baelen explica:

La mujer debe, ante todo, tomar conciencia de su importancia, de su verdadera función, consistente en conducir al hombre hasta las más elevadas realizaciones. El feminismo de *Méphis* (es decir, el de Flora) es un feminismo maximalista, no tiende hacia una paridad, a la igualdad, exige el cumplimiento de un destino providencial, el que quiere hacer del amor de la mujer *esa luz divina que según las Escrituras debe dirigir el hombre*. (Baelen, 1973, p. 107).

La idea de la superioridad moral femenina parece fundarse en un designio divino, más que una consigna ideológica era para Tristán un principio religioso-ontológico cuyo cumplimiento derivaría en la mejora de la vida humana. Precisamente por eso, la cuestión de la mujer se torna central, porque el buen trato hacia ella y la educación adecuada son motores para la felicidad social.

Esta nueva valoración de las mujeres por Tristán fue inspirada en el movimiento sansimoniano y también tenía implicaciones sociales: “Saint-Simon le daba a la mujer el lugar más importante en la existencia social [...] En la sociedad futura la igualdad entre los sexos debe ser completa y Saint-Simon admite a la mujer en todos los empleos, en todas las dignidades” (Picard, 2005, p. 312). La educación moral se traduciría en aptitud laboral y civil.

³⁰ Maintenant Monsieur, si vous êtes réellement grand réellement intelligent et bon, vous viendrez me voir comme frère comme ami mais il faut bien que vous vous persuadiez que jamais je ne serai une femme pour vous. – Mais si vous n’avez pas assez de grandeur dans l’esprit pour comprendre tout ce qu’il ya délévé et de religieux dans ma manière d’agir, ne revenez pas –et tout sera fini –.

Como humanista, Tristán privilegia el amor al prójimo en su teoría moral, este es un aliciente para quienes pueden reconocer en el amor una fuerza motriz transformadora. En los escritos de la filósofa socialista es común hallar el concepto de amor acompañado de matices religiosos y de alusiones históricas al cristianismo.³¹ El amor al prójimo se describe como un sentimiento de benevolencia, ayuda desinteresada y cuidado extensivo a toda la humanidad. En el amor cristiano (muchas veces llamado caridad) hay rasgos de abnegación³² y de sacrificio como parte de una espiritualidad que trasciende la vida mundana hacia lo celestial:

[Los mártires] tenían para sostenerlos la conciencia de su fe, esa que les decía: “alégrate de sufrir, porque mientras más sufras en la tierra a manos de tus enemigos, más te recompensará Dioses en el cielo”. ¡Oh!, ¡Me atrevo a afirmarlo! Yo que me siento del templo de los mártires, un alma fuerte, podría entonces arder durante ocho horas a fuego lento como St. Laurent, ¡sin siquiera sentir la quemadura! (Tristán, 2022a, p. 698; Tristan, 1973, p. 282).³³

³¹ Joël Delhom y Daniel Attala han realizado un llamativo estudio que explora los vínculos entre algunos proyectos socialistas y anarquistas durante el s. XIX e ideas provenientes del cristianismo. Ellos parten de las investigaciones de Paul Bénichou y Frank P. Bowman sobre el romanticismo francés para concluir que:

se ha podido comprobar hasta qué punto las figuras del apóstol, del profeta, del mártir, de la virgen, la noción de redención, la percepción de Jesús como reformador social, las simpatías por el cristianismo primitivo en contraste con el contemporáneo, la idea de una revolución inspirada en la fraternidad o en el amor por la humanidad [...] habían impregnado los discursos y dado una forma específica a la vida social, cultural y política decimonónica (2014, pp. 13-14).

Este es, precisamente, el caso de Flora Tristán que toma ideas, figuras y pasajes del cristianismo para adaptarlos a su propio plan social.

³² Mónica Cárdenas señala esta cualidad en Tristán, pues ella promovía “la identificación, la amistad, la complicidad y el amor entre seres marginales [...] Este valor positivo del sufrimiento se relaciona con el cristianismo primitivo y con la figura de Cristo como mesías que salva a la humanidad mediante su pasión y sacrificio” (2022, p. XL). La idea que Flora Tristán tenía de sí misma como portadora de un mensaje salvífico, dispuesta a ofrecer su vida en beneficio del género humano, es parte central de su mesianismo.

³³ [Les martyrs chrétiens] avaient pour les soutenir la conscience de leur foi – cette foi qui leur disait: «Réjouis-toi de souffrir, car plus tu souffriras sur la terre par les mains de tes ennemis, plus ton Dieu te récompensera dans le ciel» – Oh! j’ose l’affirmer! moi qui me sens de la trempe des martyrs, une âme forte, pourrais alors brûler à petit feu pendant 8 heures comme St Laurent sans même sentir la brûlure!!.

El sacrificio en la vida de la autora fue una constante. Lejos de un acto simbólico o retórico, implicó sufrimientos tanto materiales como emocionales.

3.2. Amor sublimado, mesianismo y misticismo en Tristán

Quienes estudian la obra de Tristán han subrayado que ella dejó de buscar el amor en las relaciones de pareja o familiares, abrazando plenamente su ideal del amor universal. En consecuencia, la filósofa vivió en soledad sus últimos años, lejos de su madre, marido e hija. Ella se rodeó de quienes tuvieron el mismo objetivo de la Unión obrera: “En Lyon entabla una relación de cooperación y amistad con la obrera Eléonore Blanc [...] a quien también llama cariñosamente ‘St. Jean’, porque, apelando a su misticismo, compara su relación con la que mantenían Jesús y su discípulo Juan. Un profundo amor sublimado” (D’Atri, 2019, p. 35). Este nuevo amor sublimado o amor de almas llegó a tal grado que Tristán escribió que sufriría más la pérdida de Eléonore que la de su propia hija:

Quiero y admiro mucho a mi pobre hija [...] Pero quiero más a mi hija en el espíritu. Es otro amor. Así yo haré por Aline sacrificios que no haría por St. Jean (así llamaré de ahora en adelante a Eléonore), pero quiero más a St. Jean. Vivo más en ella, ella vive más en mí. Me daría una pena mayor perder a St. Jean que a Aline. Evidentemente, eso prueba que yo vivo más por el espíritu y en el espíritu que por la carne y en la carne. (Tristán, 2022a, p. 765).

Con estas palabras tenemos una evidencia más sobre el carácter del *agape* en Tristán. Esta clase de amor no solo es moralmente superior al erótico, sino que excede las fronteras familiares. La actitud de priorizar el vínculo con una amiga antes que con su propia hija, también fue subversiva hacia la moral decimonónica. En otro momento, la filósofa emite cierto disgusto con Aline:

[E]lla está lejos de satisfacerme [...] Comprende la grandeza del plan, la belleza del pensamiento, pero ella no se sacrificará, ni ella misma ni sus intereses, por hacerlo triunfar. La falta de fe, de amor, pone entre mi pobre hija y yo, un muro de hierro. (Tristán, 2022a, p. 723; Tristan, 1973, p. 20).

La posición de Flora se explica si recordamos que, en su teoría del amor, el más elevado es el que hay entre las almas. Las almas bellas, nobles y virtuosas eran para Tristán acreedoras de admiración. Es muy interesante observar que aun cuando la filósofa franco-peruana no se identifica plenamente con el cristianismo (no profesa la fe católica ni la protestante), sí mantiene una cercanía con esta religión. Al menos, hace un llamado para considerar su labor como una “misión sagrada” asignada por los dioses y, dentro de la cual, ella se desempeña como apóstol e incluso, mesías:

Es necesario que siga el ejemplo dado por los primeros apóstoles de Cristo. Aquellos hombres, desafiando la persecución y las fatigas, tomaban las alforjas y el cayado y se iban de país en país predicando la nueva ley: la fraternidad en Dios, la unión en Dios. Entonces, ¿Por qué yo, mujer que me siento llena de fe y fuerza, no puedo ir igual que los apóstoles de ciudad en ciudad, anunciando a los obreros la *buena nueva* y predicándoles la fraternidad en la humanidad, la unión en la humanidad? (Tristán, 2019b, p. 79; Tristan, 1844, p. 10).

No obstante, la ideología de la Paria no pretendía una salvación ultraterrena, no prometía recompensas en el más allá, más bien se trataba de una salvación terrenal y material, de hacer más digna la vida presente. La religión exacta que profesó Flora Tristán es casi un misterio. Creía en Dios, pero no según la forma tradicional de la trinidad cristiana: padre, hijo y espíritu santo, sino según una nueva trinidad: padre, madre y embrión.

De acuerdo con Jules L. Puech (en sus notas a la edición de *Le Tour de France*): “El triángulo es la imagen de Dios [para Flora] [...] en su papel el triángulo estaba trazado simplemente y solo tenía estas inscripciones: ‘padre, madre, embrión’ (una palabra sobre cada lado del triángulo), Dioses al centro” (Tristán, 2022a, p. 711; Tristan, 1973, pp. 12-13). Esta configuración religiosa podría ser parte del influjo sansimoniano en la filósofa socialista, específicamente de su contacto con Prosper Enfantin que le dio un carácter religioso y jerarquizado al movimiento. Siguiendo el principio de la igualdad de los sexos, los sansimonianos aguardaban la llegada de una “Madre” para que se uniera con el “Padre” (dirigente máximo del movimiento). La Madre cumpliría la función de mujer mesías para el grupo. Véase Vargas, Miloslavich y Denegri (2022, p. 717).

Es importante, aun cuando remarcamos el carácter cristiano de la empresa, no olvidar que la filósofa también fue una tenaz crítica de la iglesia, acusó a esta y a los sacerdotes de mantener al pueblo embrutecido para beneficio de las clases dominantes (D'Atri, 2019, p. 35). Flora Tristán arguye: “¡Hay un pacto infame entre los sacerdotes y los burgueses! [...] Mientras haya sacerdotes y tengan algún poder sobre el pueblo, es imposible soñar con la liberación de los obreros” (Tristán, 2019b, pp. 187-188). Deducimos que el tipo de cristianismo que ella profesaba era más cercano al cristianismo primitivo de los apóstoles.

El vínculo entre la teoría moral de Tristán, en particular, su concepto de amor caritativo y el cristianismo, es una de sus herencias sansimonianas. De acuerdo con Picard el propio Saint-Simon pretendió amalgamar los principios del cristianismo con los de la Revolución y anunció una nueva era fundada en el amor: “La fe exaltada de la escuela sostiene a los apóstoles durante la vida de sufrimientos que han de llevar a causa de sus ideas. Como verdaderos paladines románticos, van predicando y convirtiendo, planteando el problema social en toda su amplitud” (Picard, 2005, p. 247). Esta caracterización se adapta bien a la biografía y obra de Tristán, a su ideal de entrega y sacrificio en favor de la humanidad.

Finalmente, respecto a la relación de la filósofa socialista con Éléonore Blanc hay un pasaje bastante iluminador sobre el amor entre ellas. En uno de sus escritos, Tristán expone:

La pobre Éléonore se vio tan abrumada por un paroxismo de amor que casi sucumbió a un ataque nervioso... Estaba sublime, gritó: «¡No siento dolor! ¡No, al contrario, soy feliz! ¡Más feliz de lo que jamás pensé que podría ser!». ¡Te amo! exclamó, mirándonos a todos con una mirada de indescriptible belleza. «Estoy llorando de alegría al sentir que tengo el poder de amarte tanto». Luego, en su delirio, me agradeció por haberle dado una vida tan hermosa. Me abrazó con ternura, me besó las manos en señal de gratitud y me bendijo. ¡Oh! ¡Este delirio de amor sublime la hacía tan hermosa! (Tristán como se citó en Grogan, 2003, p. 148).

El fragmento describe una escena que puede leerse en clave mística, se habla de un furor semejante al del éxtasis religioso en el cual se experimenta una alegría inmensa, una pasión profunda y donde el dolor queda suprimido. También es notable que la Paria se identifica como preceptora de la vida dedicada al amor sublime. En ciertos pasajes del *Tour de Francia* la escritora

afirma que en la relación entre ella y Éléonore hay un amor más poderoso que el de la discípula con su marido, pues el primer vínculo es de tipo espiritual y prescinde de la carne.

Una vez más, en la visión de Tristán el amor caritativo es superior al filial, por ejemplo, entre padres e hijos, o al erótico, entre marido y mujer. Esta característica volvió la relación amorosa con Éléonore muy distinta de la relación con Olympe Chodzko. Tanto en el primer caso como en el segundo hablamos de amor entre mujeres, tanto en uno como en otro hay una mezcla de lo sensual con lo espiritual, la diferencia quizá radica en que el amor con Olympe parecía más erótico, por momentos prevalecía el “placer sensual egoísta” y las amantes no tenían intereses afines en el ámbito social. Al contrario, con Éléonore había un interés compartido por la causa obrera, por el amor a la humanidad, prevalecía lo espiritual. Sin embargo, esto no implica que el goce físico desapareciera, más bien, quedaba limitado. Especialmente, el placer físico relativo al amor espiritual tendría un origen incierto en el pensamiento y las emociones, no era producido por el contacto físico, no llegaba a la unión sexual, aunque se expresaba solo con palabras, miradas, y caricias tenues. Susan Grogan indica que Tristán:

[S]e dio cuenta de que ese momento de «pasión espiritual» también había estado marcado por el placer físico, algo que no podía explicar ni comprender de inmediato: «¡Qué felicidad! ¡Qué placer! Incluso sentí placer físico, eran sensaciones tan nuevas que aún no sé cómo describirlas, quizá más adelante las comprenda». Ella dio gracias a Dios por «todo el placer, toda la felicidad, todo el deleite sensual» que le había concedido. [...] La nueva forma de amor se convirtió en algo que lo abarcaba todo, que no solo era espiritualmente edificante, sino también físicamente satisfactorio y emocionalmente intenso. (2003, p. 150).

Es evidente que las nociones de *eros* y *agape* están entrelazadas de un modo tan sutil como complejo en la teoría de Tristán. No se trata de una simple jerarquía donde el amor erótico sea inferior al caritativo, tampoco se afirma que al aparecer uno, el otro se extinga. Es más plausible considerar que entre ambas formas de amor, la sensual y la espiritual, hay una fina combinación. Si bien en términos morales el *agape* es preponderante, su manifestación no deja de abarcar matices sensuales (aunque no sexuales), ya sea en las relaciones con Dios o entre seres humanos. Por ejemplo, Grogan sostiene que en

Tristán el amor por la humanidad se racionaliza y se transforma en una sensación espiritual, aunque en ocasiones la experiencia física de amor a Dios a través de los demás, resultara extremadamente poderosa (2003, p. 149). En términos generales, podríamos decir que el amor caritativo engloba al erótico y transforma parcialmente su carácter.

Conclusiones

Finalmente, la sociedad óptima buscada por Tristán tendía hacia la universalidad del amor, ella misma expresó que “Los límites de nuestro amor no deben ser los zarzales que rodean nuestro jardín, los muros que cercan nuestra ciudad, las montañas o los mares que bordean nuestro país. Desde ahora, nuestra patria debe ser el universo” (Tristán, 2019b, p. 55). Tanto el amor caritativo (*agape*) en su sentido de máxima moral, como las reformas sociales para una vida digna son necesarios para todo ser humano.

Francesca Gargallo identificó el uso de la palabra *universal* en Tristán “para designar lo que corresponde a todas las personas del mundo. No usó la palabra ‘internacional’ [...] porque no quiso hacer hincapié en la idea de naciones, separadas entre sí por la burguesía” (2019, p. 35). Pienso que esta postura no se trata de una ingenuidad de parte de la Paria, pues no pretende construir un país universal que elimine las diferencias étnicas, culturales, políticas e históricas de todos los pueblos, más bien, se busca que en todas las regiones del mundo, en cada ciudad y país haya derechos y condiciones mínimas indispensables que permitan a todas las personas alcanzar un nivel de vida aceptable.

Esta investigación ha propuesto dos conceptos que operan como cimientos morales de la vida en sociedad según Flora Tristán. Hemos estudiado las cualidades e implicaciones del amor como *eros* y *agape* en el socialismo feminista de la filósofa francesa.

Como fundamento de su ideal reformador, la autora formuló una teoría moral que tenía por idea central el amor al prójimo. La hipótesis aquí sostenida ha sido que el amor entendido por Tristán tiene dos rostros o manifestaciones: como *eros* y como *agape*, es decir, como amor sensual y erótico entre los individuos, y como amor caritativo hacia la humanidad. Ambas formas de amor son complementarias e irreductibles, en distintos sentidos, son causa y finalidad para mejorar la vida humana.

El feminismo de Tristán matizado por ideas tanto ilustradas como sansimonianas, la condujo a criticar la institución del matrimonio y a promover el amor libre desde la igualdad de los sexos. La filósofa tenía una teoría propia

del amor y vivió en conformidad con ella. Experimentó primero el amor erótico y luego el amor caritativo como fuerza motora para la vida, como impulso de transformación social. El amor (*agape*) poseía características cristianas, incluso místicas, según las cuales la misión de Tristán para mejorar las condiciones de los obreros y de las mujeres era sagrada, asignada por la divinidad.

Tristán valoró positivamente el rol de las mujeres en la sociedad, quienes, al ser educadas para desarrollar sus facultades físicas e intelectuales, ejercen una labor transformadora, se convierten en mejores madres y esposas, también pueden optar por mejores empleos. Como señala Denegri: “Flora creía sinceramente en la superioridad emocional de las mujeres sobre los hombres [...] pero también [estaba] convencida de que esa superioridad solo podrá consolidarse a través de la educación” (2022, p. 94). Dicha superioridad es un don otorgado por los Dioses para promover la felicidad del género humano, no implica la tiranía de un sexo sobre el otro, sino el apoyo mutuo y la cooperación. Al respecto, Roger Picard observa dos posturas complementarias: “‘La mujer debe convertirse en la inspiradora del hombre’, proclama Enfantin, [...] mientras Flora Tristán nos dice [...] ‘la mujer refleja la luz divina’ ”. (2004, p. 313). El carácter positivo de la mujer consolidó que la filósofa se concibiera a sí misma como adalid del movimiento obrero:

[E]l concepto de mujer-mesías, que luego Flora convertiría en concepto clave para armar su Unión Obrera, aparece por primera vez en sus *Peregrinaciones* [...] luego en su novela *Méphis* (1838) [...] y más tarde en *Le tour de France* será ella misma la encargada de encarnar a la mujer-mesías [...] fortalecida en su convicción de ser la mujer elegida para una misión revolucionaria que trasciende la dimensión política y toca lo sagrado (Denegri, 2022, pp. 91-92).

Desde este enfoque, las ideas de mujer, amor y sacralidad quedan unidas. Gradualmente, la Paria adoptó la teoría de la mujer-mesías como parte de su proyecto, al inicio como un supuesto teórico y posteriormente como un sello de su propia labor fundada en el amor por la humanidad.

En conclusión, hablar del *eros* y el *agape* implica reconocer la fuerte impronta que la vida y la experiencia personal tuvieron en la formación intelectual de la filósofa socialista. Aunque históricamente los conceptos de *eros* y *agape* son contrarios, en Flora Tristán se hallan entremezclados de forma *sui generis*. El amor erótico prevalece en las relaciones libres de pareja, mientras

que el caritativo predomina en los vínculos comunitarios. Es mediante el amor que el hombre y la mujer se reconocen como seres libres e iguales, capaces de encabezar una familia y de colaborar en sociedad. Ambas formas de amor involucran placer físico y espiritual en diferentes grados. Así, para la filósofa francesa el amor es un eje fundamental de la moral y de la vida humana en sus distintos ámbitos.

Bibliografía

- Tristán, F., (2022a), *Peregrinaciones de una paria y otros textos recobrados*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Tristán, F., (2022b), *Necesidad de dar una buena acogida a las mujeres extranjeras. Memorias de una separación. Nécessité de faire un bon accueil aux femmes étrangères* (M. Cárdenas Moreno, Estudio introductorio, Ed. bilingüe y Trad.), Ediciones MYL, Lima.
- Tristán, F., (2019a), *Unión obrera y Carta a Éléonore Blanc* (F. Gargallo Celentani y G. Huerta Tamayo, Introd. y Trad.), Desde abajo, Bogotá.
- Tristán, F., (2019b), *El martillo y la rosa: antología*, Ediciones IPS, Buenos Aires.
- Tristan, F., (1844), *Union ouvrière* (2e édition, contenant un chant: La Marseillaise de l'atelier), Chez tous les libraires, París.
- Tristan, F., (1840), *Promenades dans Londres* (H. L. Delloye, Ed.), L. Bouchard-Huzard, París.
- Tristan, F., (1973), *Le Tour de France. État actuel de la classe ouvrière sous l'aspect moral - intellectuel - matériel* (Prefacio de Michel Collinet, notas de Jules L. Puech), Éditions Tête de Feuilles, París.
- Tristan, F., (1980), *Lettres. Réunis, présentées et annotées par Stéphane Michaud*. Éditions du Seuil, París.
- Baelen, J., (1973), *Flora Tristán: socialismo y feminismo en el siglo XIX* (Ema B. Charo Trad.), Taurus Ediciones, Madrid.
- Bravo, G. M., (1998), *El primer socialismo*, Ediciones Akal, Madrid.
- Bloch-Dano, E., (2002), *Flora Tristán*, Maeva, Madrid.
- Cárdenas Moreno, M., (2022), "Estudio preliminar" En Tristán, F., *Necesidad de dar una buena acogida a las mujeres extranjeras. Memorias de una separación* (pp. XIII-XLV), Ediciones MYL, Lima.
- Constant, A., (1846), *L'émancipation de la femme, ou Le testament de la paria. Ouvrage posthume de Mme Flora Tristan*, La Vérité, París.
- D'Atri, A., (2019), "Prólogo. Flora Tristán: el martillo y la rosa" En Tristán, F., *El martillo y la rosa: Antología* (pp. 9-37), Ediciones IPS, Buenos Aires.
- Denegri, F., (2022), "Estudio introductorio. La insurrección comienza con una confesión", En Tristán, *Peregrinaciones de una paria y otros textos recobrados* (pp. 63-96), Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. .

- Delhom. J., Attala, D. (Dirs.), (2014), *Cuando los anarquistas citaban la Biblia. Entre mesianismo y propaganda*, Catarata, Madrid.
- Delhom. J., Attala, D. (Dirs.), (2014), “Prólogo”, *Cuando los anarquistas citaban la Biblia. Entre mesianismo y propaganda* (pp. 13-21), Catarata, Madrid.
- Gargallo Celentani, F., (2019) “Flora Tristán: Feminista, socialista y mesiánica” En Tristán, F., *Unión obrera y Carta a Éléonore Blanc* (pp. 7-38), Desde abajo, Bogotá.
- Janin, J., (5 de enero de 1845). Madame Flora Tristan. *La Sylphide: journal de modes, de littérature, de théâtres et de musique*.
- Leprohon, P. (1979), *Flora Tristan*, Éditions Corymbe, Antony.
- Michaud, S., (1979), Flora Tristan: Trente-Cinq Lettres. *International Review of Social History*, 24(1), 80–125. doi:10.1017/S0020859000005976
- Miloslavich, D., (2022), “Flora Tristán, pionera del feminismo y de la defensa de los derechos de las mujeres”, En Tristán, *Peregrinaciones de una paria y otros textos recuperados* (pp. 23-37), Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. .
- Picard, R., (2005), *El romanticismo social* (B. Chacel, Trad.), Fondo de Cultura Económica, México.
- Toledo, L., (2021), “Flora Tristán”, *Cultura Urbana. Mujeres en la vida de la urbe*, no. 80, pp. 69-72.
- Vargas Valente, V., (2022), “Prólogo. Flora Tristán: Pionera Feminista, Socialista, Internacionalista.” En Tristán, *Peregrinaciones de una paria y otros textos recuperados* (pp. 15-21), Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. .
- Vargas Llosa, M., (2018), *El paraíso en la otra esquina*, Debolsillo, México.

Stoa

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 131-150

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2838

MARÍA ZAMBRANO: PERSONA Y DEMOCRACIA EN LA CIUDAD

María Zambrano: Person and democracy in the City

MARÍA DEL CARMEN LÓPEZ SÁENZ
Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Educación a Distancia
clopez@fsof.uned.es
España
<https://orcid.org/0000-0003-4207-0579>

RESUMEN: Este artículo estudia el significado de la ciudad en la filosofía de María Zambrano. Dado que, para ella, la ciudad es un “lugar” geográfico e histórico, el texto comienza analizando la concepción Zambraniana de la historia en relación con el tiempo, la razón poética y, sobre todo, la esperanza. A continuación, veremos que esta última se halla en la órbita del sentir y es esencial al saber sobre el alma que no teme descender a los infiernos. Sobre estos cimientos puede erigirse la ciudad capaz de acoger y ser habitada por las personas capaces de ejercitar la verdadera democracia.

PALABRAS CLAVE: Palabras clave: Nietzsche · Ortega y Gasset · esperanza · historia · razón.

ABSTRACT: This article explores the meaning of the city in María Zambrano's philosophy. Given that, the city is for her a geographical and historical “place,” the paper begins by analyzing Zambrano's conception of history in rela-

Recibido el 25 de julio de 2025
Aceptado el 11 de enero de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

tion to time, poetic reason, and above all hope. Bellow we will see that hope is situated in the orbit of feeling and it is essential to knowledge of soul that is not afraid to descend to underworld. On these foundations we can build a city capable of embracing and being inhabited by persons who are trained in the practice of true democracy.

1. Tiempo, historia y razón plural

Uno de los temas centrales de la filosofía de María Zambrano es el tiempo de la vida individual y social. De ahí su temprano interés por la historia, especialmente por la de España, uno de los dos núcleos de su obra; el otro es la relación entre filosofía y poesía. La autora es, sin embargo, crítica del historicismo, es decir, de la reducción de las múltiples dimensiones de la realidad a la historia. Asimismo, desenmascara la historia apócrifa narrada por los vencedores que siempre conlleva una historia sacrificial y aliena a los seres humanos. La historia inauténtica se rige por una razón dogmática que se cree eterna y que, como dice Zambrano (1930) en *Horizonte de Liberalismo*, no tiene en cuenta el tiempo que “hace germinar la vida” (p. 212) y fluye como la misma razón, que es movimiento continuo. Suele referirse a ella como “razón viviente” para destacar su carácter dinámico así como la pluralidad de sus modalidades (razón seminal, mediadora e incluso “vivificante” (1989, p. 120).

Tiempo e Historia se hallan implicados. Aunque Zambrano no está de acuerdo con la concepción nietzscheana del eterno retorno, rechaza, como él, la historia anticuaria y la historia monumental o la “historia como ciencia”. Aboga por una historia radical y crítica, definida por Nietzsche como esa en la que el ser sufre y necesita liberarse. Constata que los seres humanos siempre han padecido la historia, aunque la gran mayoría nunca ha pasado a ella. A diferencia de Nietzsche, no condena el pasado que no sirve a la vida, sino la historia supresora de deseos y esperanzas. En lugar de advertir del peligro del exceso histórico, ella denuncia la aniquilación de la historia humana. Abraza en cambio la historia que libera de su estatismo al presente y proporciona la oportunidad de desentrañarse y renacer (Zambrano 1977, p. 11). Para ello, necesita el pasado, pero este ha de ser restituido a lo que era y a lo que hubiera podido ser y todavía anhela, pues, como decía Nietzsche (1874), el ser histórico que solo comprende el tiempo hacia atrás no es capaz de actuar ni de crear. Ciertamente, la memoria de lo que fue es necesaria para aprender, pero

su exceso debilita la vida. Es preciso también olvidar el pasado, no tanto porque, como dice Nietzsche, sea el “sepulturero del presente” (p. 43), sino para renacer y trascender. La trascendencia es, para la filósofa, la claridad auroral de la vida entrañada, mientras que el olvido es la raíz profunda del alba.

De la misma manera que en la vida pueden encontrarse múltiples tiempos irreducibles al tiempo lineal progresivo impuesto por la conciencia, hay razones diversas en la historia y una Historia verdadera sumergida en otra falseada. La razón que se cree única termina endiosando la historia tras eliminar todo lo que la ha precedido y negar los crímenes habidos en ella. Esa negación es tan censurada por Zambrano como la *Aufhebung* de la dialéctica hegeliana por la razón histórica:

Pues la razón histórica habrá de especificarse; no todo lo que ha sucedido en la historia tendrá la misma razón, la misma clase de razón (...). La “razón histórica” ¿no tendrá que dar cuenta de los crímenes, mas dejándolos como crímenes? De la negación, mas dejándola en negación, aunque haya sido “superada”, pues en la historia, en su razón, se hace bien perceptible esa resistencia última del hombre, ese “no” que es preciso vencer violentamente, con la violencia del pensamiento (...)

A cada razón viviente, ¿corresponderá inexorablemente una “pasión”? (Zambrano 1959a, p. 992).

La razón histórica no da cuenta de toda la realidad humana, la cual ni es reducible a conceptos ni está dada de una vez para siempre, sino que, como la ciudad, tiene que hacerse (Zambrano 1953, p. 25) mirando críticamente sus realizaciones y yendo más allá de ellas hacia adelante y hacia atrás, es decir, hacia lo que no se cumplió y hacia lo que se espera, pues la esperanza es, para esta filósofa, la confianza en el re-nacer frente a la conciencia nihilista.

A pesar de estar de acuerdo con Ortega y Gasset en que el ser humano no nace ya realizado, sino que es quehacer, disiente de su convicción de que el hombre no tiene ser, sino que vive y va siendo. El ser no es meramente, como para el maestro, algo que nos pasa. Incluye lo soñado, lo reprimido y lo que no nos ha pasado. La historia del ser humano no puede, por tanto, reducirse al recuento de las hazañas; debe incluir también la de los sueños y delirios. Estos nacen de “la humillación del hombre bajo la historia y de la correspondiente esperanza, no ya de librarse de ella, sino de rescatarla, haciéndola entrar en razón” (Zambrano 1959b, p. 81), encauzándola y no subsumiéndola en una razón impuesta desde fuera.

“Delirar es despertar y encontrarse la vida, toda la vida, que no cabe en la conciencia despierta” (Zambrano 1959b, p. 76). El delirio es, por tanto, el motor de la historia vivida desde dentro con la intención de trascender en la esperanza y “la esperanza es la substancia de nuestra vida, su último fondo; por ella somos hijos de nuestros sueños, de lo que no vemos ni podemos comprobar” (Zambrano 1950a, p. 112). Asumir la trascendencia en el delirio significa creer en la realización de lo que soñamos y crearse una misma desde el origen, des-naciendo y volviéndose inocente (Zambrano 1959a, p. 995). Cuando la historia carece de esta trascendencia, corre el riesgo de sucumbir al mimetismo y al totalitarismo que anulan a las personas.

Así pues, la razón viviente siempre está situada en un momento histórico, pero no puede ser suplantada por una razón histórica que progresa a medida que narra las acciones de otros. Repárese, además, en que la acción también implica pasión, y pasión en un doble sentido: pasión por actuar y hacer la historia, y padecimiento de la misma y de sus ocultaciones, pues está llena de fatalidades que se resisten a la razón de los vencedores, del mismo modo que el fondo oscuro se resiste a la violencia del concepto. Por ello, Zambrano (2002) sospecha de la razón histórica de Ortega y Gasset. Afirma que “encalló” cuando quiso convertir la Razón Vital “en sistema” (pp. 55-6) y que dejó a medio fundar lo viviente de aquella Razón “para usarla como Razón Histórica” (p. 93).

Le reprocha su historicismo y su confianza en el progreso en virtud de la libertad de acción. Ella considera que “la libertad no es otra cosa que la transformación del destino fatal y ciego en cumplimiento, en realización llena de sentido. Y la esperanza es el motor agente de esta transformación ascensional” (1990, p. 462). Acepta la vida y la responsabilidad por ella, la otra cara imprescindible de la libertad: “ser libre es ser responsable” (Zambrano 1950b).

Sin duda, el conocimiento de la historia verdadera puede ayudar a los seres humanos a encontrar coherencia en sus vidas y a avanzar, pero la historia que nace de la libertad humana, también puede aprisionar. De ahí “el ensueño y la nostalgia de liberarse de la historia, de lograr por un acción violenta lo que la historia no puede perseguir: que cese la historia y que comience la vida” (Zambrano 1955a, p. 295). Zambrano no se rindió a ese sueño, pues sabía que la vida y la historia auténtica se cumplían simultáneamente y a condición de que las máscaras fueran descubiertas por una razón crítica más radical que la histórica.

A la crítica le sigue la firme decisión de que emerja la Historia verdadera. Para ello, se necesita una razón *poiética* que desenmascare el horror de la historia habida y la razón que ha dominado en ella, pero que, al mismo tiempo, respete la sed de trascender de las personas. Eso explica que en 1937a Zambrano ya se refiera a la “razón poética” de Antonio Machado, a su “honda raíz de amor” (p. 68), reintegradora de los fragmentos a los que habían sido reducidas las ciudades. Mientras que Ortega afirmaba que la poesía – a diferencia de la filosofía- carecía de responsabilidad, Zambrano pone a Machado como ejemplo de una poesía responsable de sus palabras y de su historia. Considera que toda la historia de España es poética, y no porque la hayan hecho los poetas, “sino porque su hondo suceso es continua transmutación poiética” (p. 60). Y, en efecto, *poiesis* no solo es creación de obras, sino también generación y cambio.

La razón en la que piensa la filósofa no es solo histórica, sino autocrítica y crítica de los antifaces de racionalidad de las imposiciones y los regímenes totalitarios que someten a los individuos e ignoran a las personas. Sopesa desde ella las razones históricas y denuncia la historia de alienación de los seres humanos. Ciertamente, el hombre tiene que hacer su ser a través de la historia, y la razón también tendrá que hacerse en los entresijos de la exterioridad y la interioridad, de lo familiar y lo ajeno, de la historia que hacemos y de la que padecemos.

Hay historia precisamente porque padecemos y para que la esperanza, que es el fondo de la persona, se revele (Zambrano 1959a, p. 1056). Esta revelación es un quehacer que nos compromete con los demás. Padecemos la historia y así la comprendemos, pero tenemos también que participar activamente (Zambrano 1955a, p. 296) en ella para transformarla. La historia no progresa continuamente. La fe en la razón histórica ha de contrastarse, además, con el ejercicio de la misma, y “la función de la historia se ejercita en estos contemporáneos tiempos, en desarraigar a las gentes (...) desarraigar al pueblo para convertirlo en masa, en materia de producción y de consumo” (Zambrano 1974-8, p. 81). La efectuación de la razón histórica en la época de Zambrano aliena a los individuos haciéndoles perder lo humano y sus raíces. Nos alienamos cuando dejamos de aceptarnos y de ser aceptados por la historia y por esos regímenes que ya no nos dan esperanza. Zambrano (1855b) nunca prescinde de ella y, a mediados de los años 50, diagnostica una deshumanización que propone reabsorber “en una humanización más amplia (...) conjugar en una forma inédita lo humano y el hombre” (p. 102), es decir, los logros de la

ciencia con la vida humilde de ese ser que siente necesidad y, al mismo tiempo, esperanza. La historia está hecha de ambas y, cuando la razón histórica lo olvida y no puede impedir la enajenación del hombre en la historia, hay que ir más allá de ella.

Así, paralelamente a su distinción entre la pseudo-historia y la historia verdadera oculta, esta pensadora se refiere al “hombre” alienado y al verdadero, es decir, al que supera su reificación despertando “en la inocencia en medio de una historia, que sin él no sería nunca universal, ni tan siquiera visible” (Zambrano 1977, p. 25). Visibilizar a los seres humanos y vivir la historia de modo transparente requiere “despertar a la inocencia” más que a la razón histórica que, como vemos, también enmascara. Ese despertar consiste en recobrar la humanidad con sus sencillas aspiraciones y abrirse sin prejuicios a la realidad total. Conlleva una voluntad de renacer que fecunda a la razón y evita que se reduzca a mero artificio y a instrumento ciego. “Renacemos” cuando desplegamos la humanidad de nuestra vida. La historia apócrifa no lo permite, porque se encalla en las gestas del pasado.

Hay, por tanto, que conocer la historia, pero también sospechar de su historiografía. Siguiendo a Dilthey y a Ortega, Zambrano (1964a) piensa que la conocemos comprendiéndola, pero no entiende la comprensión como una metodología hermenéutica ni como mera empatía, sino más bien como un modo de “revivir el pasado para extraer de él la esencia irrenunciablemente humana” (p. 14) que es trascender, esencia que Ortega desdeñaba. Al excluirla y concentrarse en la vida como tarea, la razón histórica olvida que el quehacer humano también implica hacerse persona en el tiempo y humanizar la historia, porque “el hombre está enajenado en la historia, vale decir en el tiempo; por lo mismo ha de rescatarse en el tiempo, en la historia, ha de humanizar la historia, hacerla suya, asumirla desde su persona” (Zambrano 1958, p. 100). Si la Historia quiere ser verdaderamente el desarrollo de la razón en marcha, y no un simple conjunto de hechos pretéritos narrados, “tendrá que extraer esa razón de la esperanza y de sus laberintos” (Zambrano 1964a, p. 16), pues a la esperanza no llegamos de manera rectilínea, pero es la fuente de toda acción, del infatigable trascender humano en la existencia, un trascender que no solo tiene una dimensión escatológica, sino, ante todo, personal, temporal e histórica.

Mientras que la historia, desde la perspectiva de Ortega y Gasset, es un tener que hacer –querámoslo o no– nuestra vida en el tiempo, Zambrano (1958) considera que el protagonista de la historia no se agota en ella (p. 145). El ser

humano es la persona, mientras que su vida es la realización de su ser preguntándose por su verdad y trascendiendo en la esperanza. La razón histórica no se propone descifrar esa esperanza y, por ello, se “siente” por encima de lo que sentimos. Zambrano le reprocha justamente esto a Ortega en una carta de juventud, fechada el 11-2-1930, en la que sentencia que “solo quien está por debajo de la historia puede ser un día su agente creador” (1991, p. 15).

La razón histórica se impone a la Historia tras abismar las vidas anónimas sobre las que se ha construido la historia como ciencia y la historia monumental. Ciertamente, la razón que surge de la reflexión histórica puede “salvar” las circunstancias, pero la filosofía no es, para Ortega (1979), una doctrina de salvación, sino una “teoría de problemas” (p. 225). Zambrano, en cambio, confía en el saber salvífico de la filosofía que asume ser un saber sobre el alma, sobre los ínfimos y la historia anegada, el único saber capaz de proporcionar un sentido ético a la historia. Así entendida, la filosofía entra en simbiosis con la ciudad todavía ausente, con ese vacío llamado a ser llenado.

2. SABER SOBRE EL ALMA. VERDAD DEL SENTIR

Saber sobre el alma es saber del ser humano íntegro por participación pasiva (recibiendo) y activa (expresando y creando). La salvación de este ser e incluso de la filosofía que se ha quedado estancada vendrá de una razón más amplia que la entronizada por el racionalismo, una razón que libera porque pone orden en nuestro interior revelando lo otro anegado. Salva, asimismo, otros saberes excluidos que aunados con la filosofía permitirán profundizar incluso en los misterios, no para disolverlos, sino para redescubrir el asombro ante lo extraño o, como gusta decir Zambrano, ante lo “entrañado”.

En el contexto de su concepción “más ancha” de la razón, busca bajo la historia apócrifa y la razón establecida sentidos que proporcionen cierta continuidad a ambas y rescaten algo de verdad, aunque nunca se haya realizado, porque el ser verdadero del hombre es más que el ser (Zambrano 1976, p. 39). Se hace en la verdad y en el tiempo padeciendo su propia trascendencia (Zambrano 1963, p. 74). La filósofa (1959a) se interesa por esa verdad que no es mera adecuación, por la verdad de la vida, una “verdad moral de la que podemos responder” (p. 961). La verdad tiene, para esta autora, un sentido tan integral como el ser humano mismo: cognoscitivo, ontológico (lo que se desvela y revela) y ético, ya que es rectitud y responsabilidad por ella. Cuando la historia se guía por ella, se convierte en historia ética, la única que tiene en cuenta a las personas que somos, y no solo al yo y a los personajes. Para ello,

la razón viviente, que es movimiento y fluir histórico, consciente de que no es absoluta, ejercitará la autocrítica y la crítica de la razón dominante.

Zambrano es más consciente que Ortega de la complejidad y ambigüedad de las situaciones humanas, concretamente, del hecho de que la civilización no es obra de los seres nobles y la barbarie de las masas, sino que ambas situaciones y agentes se mezclan, especialmente tras las guerras y las tragedias. A Ortega (1930) le faltaba esa visión quiasmática y tal vez por eso, y por su perspectiva continuista, reprobaba las revoluciones: “Las revoluciones, tan incontinentes en su prisa, hipócritamente generosa, de proclamar derechos, han violado siempre, hollado y roto el derecho fundamental del hombre, tan fundamental, que es la definición misma de la sustancia: el derecho a la continuidad” (p. 32). Por el contrario, Zambrano (1958) se compromete con las revoluciones, siempre que no detengan su movimiento transformador presumiéndose acabadas, e incluso las considera como un primer momento de la emergencia de las minorías que despiertan al pueblo (p. 194). El pueblo, ha intervenido en la historia de Occidente como acervo de individuos anónimos y, en las dos Guerras mundiales, como conjunto de ciudadanos de las democracias. Para que no se transforme en masa, la educación -intelectual y sentimental- y la figura del maestro-guía desarrolladas ampliamente por Zambrano, son fundamentales.

Otra diferencia de Ortega es que la verdadera circunstancia humana no consiste simplemente, para Zambrano (1974-8), en esa que circunda nuestra vida, sino en el “vivir para ver y para ser” (p. 80), porque lo que vemos no son meros objetos separados de nosotros, sino también “lugares” donde vemos nuestro ser. Por eso, la filósofa no solo quiere salvar las circunstancias y la vida individual, sino, ante todo, la convivencia humana. Priorizaba la vida en común, una vida que avanza zigzagueante. Por eso, la historia real no podía ser progreso continuado ni libertad de inventarse, sino apertura a las posibilidades futuras y a la determinación que viene del pasado y de la memoria que rescata incluso lo vencido, aunque nunca superado. Hay que asumir la historia como una herencia y como una llamada a un porvenir “para no quedarnos –los españoles- en personajes de novela y crear un Estado nuevo y justo en el que la objetividad, sea la convivencia humana” (Zambrano 1937b, p. 104). Esa objetividad se mide en la ciudad mucho más que en el Estado. Me pregunto si, tras su largo exilio, disminuyó su esperanza en esta objetividad sin objetivismo ni subjetivismo. Probablemente no, pues, como dice en 1974

citando a San Juan de la Cruz, “la esperanza purifica la memoria” (Zambrano 2002, p. 47).

Al igual que la realidad no se reduce a la que nos rodea, sino que se extiende a las profundidades, el fondo de nuestra vida que es el sentir explica que el ser humano, sumergido en la historia, no solo la padezca sino que pueda comprometerse y hasta disentir de ella. Por consiguiente, el sentir es una dimensión fundamental del ser humano que, sin embargo, no ha recibido atención de la historia. La razón dominante lo ha recluso aceptando, en cambio, la inexorabilidad de los hechos, y hasta el “así seguirá siendo”, sin preocuparse de la “oscura fuente” (Zambrano 2007a, p. 56) de la que la que brotan los acontecimientos, de ese interior en torno al cual se despliegan y deciden las múltiples dimensiones de la vida humana. Por ello, “se necesita hacer una historia de las desesperanzas y desesperaciones, de las caídas y de los vértigos, la historia de las entrañas de la historia” (Zambrano 1958, p. 88).

La razón ético-política y poética de Zambrano acoge ese sentir y, con el propósito de transformarlo, se adentra en lo más recóndito de la historia, en lo que tanto nos afecta, pero que no sido considerado, aunque sí novelado. Con objeto de conocer la realidad (interna y externa) sin sobrevolarla, la pensadora entrelaza el conocimiento filosófico y el poético. No solo demuestra su necesaria conjugación, sino también el hecho de que la novela y la poesía han funcionado en la vida española como formas de un conocimiento que, en lugar de violentar lo que pretendía conocer, se han “extendido” sin dogmatizarse y han penetrado en el pensamiento como “*razón, conocimiento poético*” (Zambrano 1939, p. 77). De este modo de discernimiento renacerá la unidad del sentir con el pensar, unidad que fue establecida originariamente por el amor a lo que nos faltaba y no por la persecución del objeto por parte de un pensar posesivo. Para que esa unidad retoñe, hay que alentar el pensar poético que fue expulsado del pensar racional.

Mientras que la historia cuenta acontecimientos externos y elude el drama, la novela española nos acerca a la hondura de los sucesos, nos toca el corazón por su intimismo, pero también porque ensancha nuestra alma tanto como nuestro saber sobre ella. “Realidad” es, para Zambrano, no solo lo que nos resiste interior y exteriormente, sino la apertura a todo lo otro que es propia de los seres humanos, de su “trascendencia”. Esa trascendencia es definida por la filósofa (1950a) como la “capacidad para salir de sí rebasando sus propios límites, dejando una huella en otro ser, produciendo un efecto, actuando más allá de sí como si el ser de cada cosa terminara en otra” (pp. 105-6). La

realidad, nos dice, no es sino la reunión de “las diversas clases de lo ‘otro’”, los sentimientos y todo eso que no es mero producto de un yo y que, sin embargo, está vinculado con la razón práctica, los valores y el respeto a la alteridad. Somos seres relacionales, afectivos y responsivos, hasta el punto de que “lo que el hombre cree acerca de sí mismo se resuelve siempre en una ética” (Zambrano 1950b), porque vivimos en las creencias de las que no somos los autores, y porque el sí mismo responde siempre a la apelación que viene de lo otro.

3. DEL CIUDADANO DE LA POLIS AL ETHOS DE LA PERSONA

Solo una historia ética será capaz de responsividad. Si consideramos la historia desnuda, no podremos evitar su ambivalencia: el hecho de que sea el lugar donde el ser humano puede conocerse pero también perderse.

A juicio de la filósofa, la historia es el espejo donde el hombre se mira para contrastar la imagen que se ha creado y evitar las pesadillas del eterno retorno y la atemporalidad. Sin embargo, el hombre moderno solo busca en ella un espejo que le devuelva su propia imagen. No advierte que la razón histórica se extravía cuando olvida al ser humano e intenta detener el tiempo del que ha nacido la historia. Nos despoja así del tiempo vivificante de nuestra modesta vida, del tiempo de la persona. Entonces, únicamente nos sentimos vistos sin ver o, lo que es peor, invisibilizados. Zambrano se propone corregir esta despersonalización promoviendo un modo ético de hacer historia que tenga en cuenta a los sujetos responsables de ella que no admiten ser objetivados o sustituidos por los personajes, a los sujetos que piden razones de la historia y de su propio ser en relación con ella y sus aspiraciones.

La historia se hace desde la ciudad y esta no solo es un “lugar” geográfico, sino también histórico y ético: un “sistema de vida” (Zambrano (1964b), p. 18), de plural y movimiento. La vida en la ciudad es un horizonte desde el que se destacan todos nuestros actos: “lugar, tal vez el único desde donde se percibe el universo” (Zambrano 1970, p. 115). Podría decirse, de la ciudad lo que la filósofa dice de la historia: es el “lugar donde se juega visible el drama humano, tragedia” (Zambrano 1964a, p. 15). El saber que le corresponde es asimismo trágico, pues descende a las entrañas de la historia –a los cimientos y a las tumbas- buscando en ellas el germen de la razón. En este contexto, otro de los reproches que la filósofa hace a la razón histórica orteguiana es su incapacidad para integrar la tragedia histórica. “Pues la historia se manifiesta en drama o en tragedia en su forma habitual” (Zambrano 1959a, p. 1040). El

destino sobreviene, en efecto, sin haber sido previsto, fatídicamente. La vida personal tiene asimismo momentos en los que la conciencia se adelanta a la tragedia y hace entrar al destino en ella.

La lectura de *Persona y democracia* revela que la persona es el valor más alto y “la finalidad de la historia misma” (1958, p. 60), lo cual indica que, para su autora, la historia no solo lo es de hechos, -hechos que, por otra parte, no hablan por sí solos y están preñados de valores. Esta obra de madurez define a la persona en un sentido distinto al del personalismo. A diferencia del mero individuo que, generalmente, se comprende en oposición a la sociedad, la persona se crea en sus relaciones con otras personas, tiene conciencia moral y conciencia de sí, pero también de la necesidad de convivir en paz. De ahí que Zambrano establezca una analogía entre ciudad y conciencia: ambas viven en cada ciudadano que se siente pertenecerles y siente que le pertenecen (p. 141), es decir, nos *sentimos* ciudadanos y conscientes cuando tenemos una relación recíproca de integración con la ciudad y la conciencia.

Zambrano (1964b) piensa la ciudad como creación humana de convivencia y “lugar” de las creaciones culturales y artísticas (p. 18). El individuo con conciencia de sí nace con la *polis*, en la que se sabe individual, pero también igual a los otros. Surge también con la ciudad el político: el hombre especialmente dedicado a ella, a la *res publica*. El ciudadano es la medida de esta sociedad nueva, de la *polis*, en la que cada ser humano se siente libre y, a la vez, ligado a esa primera comunidad democrática: a la vida en común donde viven los diferentes. En la ciudad la convivencia se establece en virtud de la simple condición humana, aunque la ciudadanía se encuentra “restringida a los ciudadanos libres” (Zambrano 1958, p. 140) que eligen y son elegidos para gobernarse. Lo que determina la relación social es la existencia misma del espacio viviente que es la ciudad. A su vez, la existencia de la ciudad depende de que los ciudadanos sean seres humanos (Zambrano 1958, p. 142). Ciertamente, la ciudad estaba ahí antes de que el individuo naciera, pero él -o ella- debe hacerla y rehacerla al tiempo que se va realizando como persona.

Esposito (2009) ha subrayado la inutilidad de la persona de Zambrano, porque no es fuente de derechos, ya que se encuentra a medio camino entre el derecho y la teología. Le parece una ficción de soberanía y el “resultado de la inserción en el hombre de un elemento no humano” (p. 24). Esto es una interpretación errónea de Zambrano, pues ella siempre imbrica lo divino y lo humano; busca lo divino en el hombre y crítica el endiosamiento de algunos

personajes, el vaciado de contenidos de las democracias y las leyes fácticas, así como los derechos reconocidos en el papel, pero no implementados.

En realidad, Zambrano piensa a la persona y al *ethos* democrático como condiciones de posibilidad de la ciudad auténtica. Así lo demuestra el destino –y el delirio– de la heroína –“de la conciencia”– de *La tumba de Antígona* (1967, pp. 18-19), que aspira a recuperar la unidad de lo privado y lo público, a superar el conflicto con las leyes de la ciudad y las familiares en busca de una nueva ley pues, como dice Laurenzi (1995), “La desobediencia de Antígona rompe la cadena de delitos masculinos y complicidades femeninas, revelando el infierno subterráneo de la familia y de la ciudad” (p. 62).

Las leyes de esa ciudad, que se halla entre lo infernal, lo celeste y lo terrestre, condenan a la doncella a la tumba, pero allí es donde toma la palabra vindicando la ley de las personas condenadas al destierro y al entierro, arrojando así luz sobre la ley sepultada que está más allá de aquellos dioses y aquellos hombres. Como todas las vidas que van a ser enterradas, Antígona delira y ejerce esa ética mediadora de la que nos habla Zambrano entre las diversas dimensiones en las que se sostiene la ciudad, una ciudad que se había quedado sin “lugar” para la mediación porque, según nos dice, (Zambrano 1967, p. 24), el lugar precede a la función que se cumple desde él y la “tumba” es “lugar entre todos apropiado para la germinación” (p. 33).

Más allá de las convenciones legislativas que hablan de una persona física, de otra jurídica, Zambrano se refiere a la exigencia moral de reconocerse y elegirse como persona eligiendo, al mismo tiempo, a todos los demás y creciendo conjuntamente. Así incluye lo social en la vida moral de la persona, pero esto exige de ella transformación en el presente y armonización de los tiempos.

Desgraciadamente, la historia trágica de Occidente no se ha guiado por la persona. Los padecimientos y las desesperaciones históricas nunca fueron historiados. La autora confía, no obstante, en que esta historia trágica impuesta a los individuos mude en historia ética. No se le oculta la dificultad de esta transformación en Europa, tan traumatizada por el conflicto humano, aunque también fue la cuna del Humanismo que reveló la realidad de la persona. “Y aquí es donde justamente se presenta el problema de encontrar una sociedad apta para albergar esa realidad humana” (Zambrano 1958, p. 77) con conciencia y responsabilidad y, por ello, capaz de adoptar la actitud filosófica, la cual no es, para Zambrano (1986a), la del espectador desinteresado, sino “la

ética del pensamiento mismo” (p. 13), pues no hay pensamiento “puro”, sino impuramente imbricado con la realidad, el sentir y el actuar.

Zambrano diría que cada persona debe encontrar cauce en la historia; paralelamente, “el conocimiento histórico tiene a su cargo el lograr que el hombre hacedor de historia, se mire y se reconozca y vaya encauzando en ella sus más íntimas creadoras esperanzas” (Zambrano 1964a, p. 16) aspira, por tanto, a una historia responsable revelada al corazón, más modesta que la historia representada por los grandes personajes “y más honestamente ambiciosa, más comedida, pero más audaz. Una historia hecha por la persona, de la cual el Hombre no salga calumniado” (Zambrano 1957, p. 95).

Dice la filósofa (1959c) que la característica del hombre de su época es tener “conciencia histórica” (p. 105). Tal conciencia no solo es conocimiento, sino razón práctica: tener responsabilidad y vivir moralmente la dimensión histórica de su ser. En otras épocas, el ser humano no miraba su historia como el acontecer de algo decisivo de su ser, sino como un conjunto de contingencias y hazañas que no le incumbían. Ahora bien, la conciencia histórica no adviene *per se*, sino que exige “sentir” la conciencia de forma diferente a la que creemos saber; habría que ejercitarla y esta sería “la primera experiencia” (Zambrano 1977, p. 14).

A diferencia del sentido histórico nietzscheano, el despertar de la conciencia histórica al que apela Zambrano (1959c) es el de la responsabilidad que conjuga la esperanza y la necesidad características del hombre y de su historia: “Solo a través de la conciencia histórica se podrá lograr, ir logrando lentamente, lo que la esperanza pide y lo que la necesidad reclama” (p. 105). El alcance ético de esta conciencia es correlativo al de la “persona”. Por eso, además de ampliar el sentido de lo que se suele entender como “conciencia histórica”, Zambrano exige la creación de una “sociedad digna de esa conciencia y de la persona humana de donde brota” (*Idem*).

4. DEMOCRACIA QUE EXIGE SER PERSONAS

Democracia es, para esta filósofa, la forma de vida que requiere ser persona y cultivar la pluralidad de sus relaciones, la vida interior y la exterior, individual y colectiva con sus transformaciones:

La democracia es el régimen de la unidad de la multiplicidad, del reconocimiento, por tanto, de todas las diversidades, de todas las diferencias de situación. El absolutismo, y aún sus residuos operantes en el seno de un régimen democrático, tiene en cuenta solamente una sola situación determinada. (...) Pero una sociedad es un

conjunto de situaciones diversas: perder de vista siquiera una de las más decisivas significa la catástrofe o el estancamiento. Pero a su vez estas situaciones cambian (Zambrano 1958, p. 204).

No solo tolera las diferencias, sino que las articula gracias a las personas. Solo así el orden democrático –más musical que arquitectónico- que debemos crear entre todos servirá como regulación y superación de la democracia fáctica.

Democracia es sociedad humanizada, sociedad a imagen de la persona. Se dice que nace con la *polis*, pero Zambrano asegura que en su época todavía se encuentra en estado naciente, pues ella no cree que los sistemas democráticos neoliberales sean auténticas democracias, sino meros agregados de individuos. Por eso, aunque desde los años 30 se muestra favorable a un liberalismo social, rompe con la tradición de matriz liberal-moderna en la que el individuo se piensa en su autonomía y autosuficiencia. A Zambrano le interesa lo propiamente humano del sistema político democrático, porque aspira, como hemos visto, a humanizar la historia, la sociedad y el saber. La democracia no es, por tanto, únicamente una forma de gobernar, sino algo más profundo y menos formal que la democracia representativa, una democratización de la vida. De ahí que, en ella, “no solo está permitido, sino exigido, ser persona” (Zambrano 1958, p. 169).

Precisamente porque tiene como núcleo a la persona, más allá de individualismos y totalitarismos, la democracia zambraniana comporta un sentido creador: el orden democrático es creado entre todas las personas. Es, según la interpretación de la democracia zambraniana que hace Abellán (2006), el régimen más humano y debe “entrenar” a los individuos en ella, educarlos para “inventar su propia acción y descubrir su propio ser” (p. 121). En 1970, Zambrano se pregunta, no obstante, si la ciudad creadora de convivencia está en vías de disolverse en conglomerados humanos (p. 92).

En 1984 regresa de su largo exilio a España con una salud muy deteriorada. En 1988 el Ministerio de Cultura le otorga el Premio Miguel de Cervantes. Ese mismo año, en la segunda edición (1988) de *Persona y democracia*, escribe un prólogo en el que, a diferencia de lo que ocurría cuando estaba redactando el libro, según dice, ya no hay crisis, sino orfandad de claridad. La crisis nos invitaba a ser críticos y a pensar y buscar nuevos modos de vida, pero ahora sufrimos el abandono de la luz a la mera sucesión indiferente de hechos sin conexión ni tiempo para escrutarla. La historia sacrificial parece haber desaparecido, pero “oscuros dioses” amenazan la democracia y nos alienan. Las

nuevas circunstancias revelan que los hombres han renunciado a ser personas, a vivir humanamente. Oscuros dioses han ocupado el lugar del albor que ofrecía al mundo el término de la historia sacrificial: “Hoy no se ve ya el sacrificio: la historia se nos ha tornado en un lugar indiferente donde cualquier acontecimiento puede tener lugar con la misma vigencia y los mismos derechos que un Dios absoluto que no permite la más leve discusión. Todo está salvado y al par vemos que todo está destruido o en vísperas de destruirse” (p. 12) ¿Ha sucumbido Zambrano al nihilismo? Es evidente que no; no ha muerto en ella la esperanza en el renacer, pero siempre afectada por la desesperanza que generan sus análisis de la situación.

En los años 50, la sociedad aspiraba a la democracia y al progreso. Treinta años después, el progreso se nos muestra como “algo por lo que no hay que luchar” (p. 11), ya que ha revelado la historia sacrificial. Tras la segunda Gran Guerra, la sociedad ha cambiado, pero la democracia sigue siendo el único camino por el que Occidente puede proseguir con su propia cultura sin nuevas víctimas. En 1956 dice que existen “víctimas en busca de sacrificio”, es decir, individuos disponibles para cualquiera que quiera endiosarse. La retórica ayuda a ello y, así, el absolutismo actúa nuevamente contra la libertad (p. 464). Como decía Ortega (1930), “la historia está llena de retrocesos en este orden, y acaso la estructura de la vida en nuestra época impide superlativamente que el hombre pueda vivir como persona” (p. 28). Su alumna es consciente de la adversidad y de la aparición de nuevos dioses tras la proclamada muerte de los antiguos. Así, acusa al totalitarismo fascista de habernos llevado a padecer “el infierno de la democracia” (Zambrano 1958, p. 197) o la democracia invertida, pues la negó y la afirmó demagógicamente. Otro peligro que acecha a la democracia es su identificación con un paraíso lejano. La filósofa media entre ambos absolutos que paralizan la democracia y la concibe en el tiempo, como discurrir entre extremos, en definitiva, como ética mediadora:

La solución está en la fidelidad, en la doble fidelidad a lo absoluto y a la relatividad, a aquello que vivimos o vemos fuera del tiempo y al tiempo en su correr implacable. Y bien, esto que parece contradictorio es sencillamente algo que existe desde mucho tiempo, es la ética. Y la ética es el modo propio de vida de la persona humana. Querer algo absolutamente, pero quererlo en el tiempo y a través de todas las relatividades que el vivir en él implica (p. 203).

La ética es ese saber de toda el alma: la razón de lo universal en los casos concretos y mudables y, en suma, el *ethos* de la vida de la persona con su sentir, sus sueños y sus múltiples tiempos. El ensanchamiento zambraniano

de la razón hacia estas dimensiones sumergidas se corresponde con una concepción ampliada de la política que incluye las vidas privadas y públicas, sus realidades y sus posibilidades no realizadas. En efecto, esta razón pluralizante es personal y políticamente poética. No encontramos en su obra una teoría política, pero sí una política de la contingencia, es decir, una política para todos los seres que experimentan la contingencia. Se ha dicho incluso que la suya es una biopolítica centrada en el cuidado de la vida (Soto 2003, p. 153) que, por consiguiente, nos incumbe a todos y es imprescindible para descifrar cómo sentimos los problemas de nuestro siglo. No se trata de la *nuda vida*, sino de la “vida” como quehacer en continuo cambio que hemos tratado aquí.

5. PARA SEGUIR PENSANDO

Al entender la realidad como apertura a todo lo otro, inquietud y compromiso, la vida y el pensamiento de Zambrano resultan ser decididamente sociales y políticos. Su biografía y su filosofía entran la una en la otra en razón de modo coherente y cabal. He ahí su “sistematicidad”, pues, como dice, “la biografía de un filósofo es su sistema” (Zambrano 1950a, p. 188). No renuncia ni a la razón ni a la verdad, sino al racionalismo que diviniza a la razón, la considera eterna y la reduce a mero formalismo.

Siente algo semejante ante la democracia: critica las democracias demagógicas que convierten al pueblo en masa y las democracias liberales que han endiosado e individualizado hasta el extremo al sujeto moderno, pero se han olvidado de que, además de ciudadano, debe hacerse persona y esta es trascender en la esperanza. De la desesperanza, surge la esperanza en ese nuevo horizonte que se abre con la democracia que exige querer ser persona, recuperar las dimensiones relacional, afectiva, emotiva de la vida en común y la capacidad de aceptar el inacabamiento y la dependencia de los demás. Esta esperanza dialécticamente relacionada con su contraria sostiene la existencia y genera confianza en el futuro, no como ser-para-la-muerte, sino como temple de ánimo que nos lleva a trascender y a actuar. La esperanza, por tanto, no es esperar algo determinado, sino un sentir enlazado con la negatividad que, siguiendo a Han, tanto le falta a nuestra época de positividad. Como dice Zambrano (1990) mucho antes que él:

La esperanza se deja ver como todo lo que alienta constantemente en sus desfallecimientos, en sus atonías. El conocimiento que el ser humano tiene de sí mismo proviene de lo negativo: de aquello que siente que le falta o de la falla que lo sostiene. Y así, la esperanza salta visible en la desesperanza; en la desesperanza y en la

exasperación que advienen por un suceso habido en la intimidad del ser entregado a sí mismo, o encerrado dentro de una situación sin salida (p. 456).

El lugar de las personas que ha sido borrado de la historia y de la razón es esta dialéctica dramática. Por eso, tal vez Cerezo (2024) esté en lo cierto cuando dice que “lo sagrado es el lugar en que inmora la persona, cuyo otro lugar de residencia, este temporal y circunstancial tiene que ser, la ciudad abierta y democrática” (p. 479). Ahora bien, Zambrano no trata de volver al dualismo de las dos ciudades: la celestial y la terrena; más bien, la ciudad se modula *entre* cielo y tierra, conjugándolos (Zambrano 1963b, p. 19) y descendiendo a los ínfimos. Lo sagrado, por su parte, es, según Zambrano (1955a), lo que precede a la escisión de lo divino y lo humano, lo que está más allá del principio de contradicción, pues integra el ser y la nada sin encerrar unidad alguna (p. 48) dejando lugar a la pluralidad y al movimiento. Lo sagrado es lo todavía no diferenciado, la “realidad tal y como la sentimos espontáneamente”, como ambigüedad, es decir, como “manifestación de lo inagotable. Y lo inagotable es resistencia” (Zambrano 1989, p. 192). Por eso, lo sagrado es realidad fundante más que humana y más que divina. En ella habita el sentir originario, olvidado por el pensamiento político y, sin embargo, determinante para las personas hacedoras de democracia y exigidas por ella.

A la crítica y a la “dialéctica negativa” de Zambrano le sigue el fulgor de la trascendencia esperanzada de las personas. Así, por ejemplo, censura la aceleración del tiempo en la Modernidad, eso que en nuestro siglo se ha denominado la “era de la aceleración” (Rosa) o del rendimiento extremo y la hiperkinesia cotidiana (Han) que impiden, como la historia de hechos consumados, captar la duración. Sin embargo, esta crítica zambraniana, tan vigente hoy, prefigura el alborear de una multiplicidad de tiempos y de historias sumergidas que están llamadas a ser recuperadas por una razón más ancha que la dominante.

A diferencia del sentido histórico nietzscheano, el despertar de la conciencia histórica al que apela Zambrano es el de la responsabilidad que conjuga la esperanza y la necesidad características del hombre y de su historia. El alcance ético de esta conciencia es correlativo al de la “persona”. Cabe preguntarse si hoy tenemos conciencia histórica de la democracia, de este orden moral y político que siempre ha de estar siendo creado por las personas que lo han escogido y en el que incesantemente se están educando. El proyecto humanizador -individual y social- así como la esperanza zambraniana en la realización de la ciudad ideal –en sentido regulativo- en la terrenal tiene una

base educativa fundamental en la que, por otra parte, ella se involucró durante toda su vida en correspondencia con el *ethos* propio y de la democracia nunca completamente realizada. Este basamento permite el desarrollo íntegro de la persona y la creación del espacio adecuado para la democracia. La suya no es, por consiguiente, una utopía. Ciertamente, Zambrano censura los poderes establecidos causantes de la anulación de los sueños de las personas, pero también las utopías, porque, aunque conservan la esperanza de que lo anhelado se cumpla, también enmascaran lo deseado realmente. En este sentido, ¿cómo va a ser utópico pensar que algún día la sociedad se conformará de modo acorde con las personas?

Como dice Han (2024), de tantos problemas por resolver y de tantas crisis por gestionar, la vida se ha reducido a una *supervivencia*. La jadeante *sociedad de la supervivencia* se parece a un enfermo que trata por todos los medios de escapar a una muerte que se avecina. En una situación así, solo la esperanza nos permitirá recuperar una vida en la que *vivir* sea más que *sobrevivir*. Ella despliega todo un *horizonte de sentido*, capaz de reanimar y alentar a la vida. Ella nos regala el *futuro*. Se ha difundido un clima de miedo que mata todo germen de esperanza. El miedo crea un ambiente depresivo. Los sentimientos de angustia y resentimiento empujan a la gente a adherirse a los populismos de derechas. Atizan el odio. Acarrear la pérdida de solidaridad, de cordialidad y empatía. El aumento del miedo y del resentimiento provoca el embrutecimiento de toda la sociedad (p. 14).

Si la vida se reduce a la supervivencia, se detiene su movimiento y, con él, la razón viviente y generativa (*poiética*), esa razón más ancha que la establecida que, como dice Moreno (2004, p. 29) es “la respuesta política, espiritual, poética y filosófica de Zambrano a la crisis cultural de Occidente”. La esperanza evita esta paralización. Sin ella, carece de sentido la trascendencia que es la persona y, por consiguiente, el régimen que exige serlo. Nuestras actuales democracias, reducidas a lo meramente representacional pero vaciadas de contenidos (teóricos, prácticos y axiológicos) solo son personajes, no personas y carcasas de la democracia zambranianiana, pero esta constatación no es una claudicación. La razón poética se esfuerza por rescatar la historia verdadera, por lo que Zambrano nunca renuncia a la dialéctica de la esperanza en la historia ética desde la desesperanza de la historia trágica. En lugar de proclamar el ser-para-la-muerte como clave de la autenticidad personal, apuesta por el renacer desde las ruinas de la ciudad, desde los espacios que abren las tumbas y los ínferos a la luz auroral.

Referencias

- Abellán, J. L., (2006), *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Anthropos, Barcelona.
- Cerezo, P., (2024), *María Zambrano. Razón poética y esperanza*, Sindéresis, Madrid.
- Espósito, R., (2009), *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Amorrortu, B. Aires.
- Han B-Ch., (2024), *Der Geist der Hoffnung* (Trad. A. Ciria) *El espíritu de la esperanza*, Herder, Barcelona.
- Nietzsche, F., (1874), (Ed. y trad. G. Cano). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. (II Intempestiva)*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- Laurenzi, E. “Prólogo” a *Antígona*. (Ed. E. Laurenzi). *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Madrid, Horas y Horas, 1995, pp. 55-65.
- López, M^a C., (2010), “Razones estéticas. Zambrano y Merleau-Ponty”, *Boletín de estudios de filosofía y cultura M. Mindán*. Pensamiento español contemporáneo: La fenomenología en España, vol. V, pp. 205-232.
- López, M^a C., (2019), “Razones del feminismo frente a la arrogancia de la razón dominante”, *Investigaciones fenomenológicas*, n° 16, pp. 233-257.
- López, M^a C., (2024), “Vivir habitando ‘lugares’. El lugar de la memoria en la razón viviente poética-pictórica de María Zambrano”, *Co-herencia*, vol. 21, pp. 351-377.
- López, M^a C., (2025), “María Zambrano en Morelia. Generatividad entre filosofía y poesía”, *Aurora*, vol. 26, pp. 72-85.
- Luquin, A., (2011), “María Zambrano ante las ruinas de la ciudad”, *Pensamiento* vol. 67, n° 251, pp. 71-88.
- Moreno Sanz, J., (2004). “Razón poética, razón cívica. En la noche de la consumación de lo humano”, *Revista de Occidente*, n° 276 (2024), pp. 29-49.
- Ortega y Gasset, J., (1930), *La rebelión de las masas*. Espasa, Madrid, 1972.
- Ortega y Gasset, J., (1979), *Sobre la razón histórica*. Revista de Occidente, Madrid.
- Pérez Mejuto, E., (2024), *La razón poético-pedagógica: una lectura en clave educativa de la filosofía de María Zambrano*, Tesis doctoral. Uned, Madrid.
- Soto, P., (2023), *María Zambrano. Los tiempos de la democracia*. Herder, Barcelona.
- Zambrano, M., (1930), *Horizonte del Liberalismo*. Morata, Madrid, 1996.
- Zambrano, M., (1937a), “La Guerra de Antonio Machado”, en M. Zambrano, 1986b, pp. 60-70.
- Zambrano, M., (1937b), “La reforma del entendimiento español”, en M. Zambrano, 1986b, pp. 87-104.
- Zambrano, M., (1939), *Pensamiento y poesía en la vida española*. Alianza, Madrid, 2015.
- Zambrano, M., (1950a), *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza, Madrid, 2008.
- Zambrano, M., (1950b), M-13-10.
- Zambrano, M., (1953), “Apuntes sobre la acción de la filosofía”, *Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, vol. 7 (2020), pp. 25-52.
- Zambrano, M., (1955a), *El hombre y lo divino*. Siruela, Madrid, 1991.

- Zambrano, M., (1955b), “Sobre el problema del hombre”, *Anthropos. Suplemento 2* (1987), pp. 95-102.
- Zambrano, M., (1956), “De nuevo el sacrificio humano”, *Journal of Spanish Cultural Studies*, 2015, vol. 16, nº 4, pp. 457-468.
- Zambrano, M., (1957), “El espejo de la historia”, en M. Zambrano, 2014, pp. 87-95.
- Zambrano, M., (1958), *Persona y democracia*. Siruela, Madrid, 1996.
- Zambrano, M., (1959a), *Delirio y destino*. (Ed. G. Ramírez). *Obras Completas VI*, pp. 803-1062, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014.
- Zambrano, M., (1959b), “Delirio, esperanza, razón”, en M. Zambrano, 2014, pp. 75-81.
- Zambrano, M., (1959c), “La conciencia histórica: el tiempo”, *Anthropos. Suplemento 2* (1987), pp. 105-107.
- Zambrano, M., (1963), “El tiempo y la verdad”, en M. Zambrano, 2014, pp. 63-74.
- Zambrano, M., (1964a), “El hombre ante su historia”, *Educación. San Juan de Puerto Rico*, nº 12, pp. 11-17.
- Zambrano, M., (1964b), “La ciudad”, *Aurora*, 2012, pp. 18-23.
- Zambrano, M., (1967), *La tumba de Antígona*. Madrid, Mondadori, 1989.
- Zambrano, M. (1970), M-270. “La razón que se busca (A propósito de la Razón Vital)”, *Revista de Occidente*, nº 276 (2024), pp. 89-119.
- Zambrano, M., (1974-8, según la datación de R. Mascarell), “Poesía e Historia”, en M. Zambrano, 2007, pp. 77-81.
- Zambrano, M., (1976), “Ser exiliado”, en M. Zambrano, 2014, pp. 38-39.
- Zambrano, M., (1977), “La experiencia de la historia. (Después y entonces)”, en M. Zambrano, 1986b, pp. 11-25.
- Zambrano, M., (1986a), “Nota a la presente edición”, en M. Zambrano, 1950a, pp. 9-14.
- Zambrano, M., (1986b), *Senderos*, Anthropos, Barcelona.
- Zambrano, M., (1989). La mayoría de los textos son de los años 60), *Notas de un método*. En *Obras completas IV*, Tomo 2. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2019, pp. 23-153.
- Zambrano, M., (1990), *Los bienaventurados. Obras Completas IV*, 2. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2019, pp. 357-506.
- Zambrano, M., (1991), “Tres cartas de juventud a Ortega y Gasset”, *Revista de Occidente*, nº 120, pp. 7-26.
- Zambrano, M., (2002), *Cartas de la Pièce. (Correspondencia con Agustín Andreu)*. (Ed. A. Andreu). Pre-Textos, Valencia.
- Zambrano, M., (2007a), *Algunos lugares de la poesía*. Trotta, Madrid.
- Zambrano, M., (2007b), *Filosofía y Educación* (Eds. A. Casado y J. Sánchez-Gey). Ágora, Málaga.
- Zambrano, M., (2014), *El exilio como patria*. Anthropos, Barcelona.

Miscelánea

Stoa

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 151-165

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2824

EL MODO DE SER DEL CUIDADO EN LA ESCUELA DE KIOTO:
SOBRE HEIDEGGER, TANABE Y NISHITANI¹

Care's way being in Kyoto School:
about Heidegger, Tanabe and Nishitani

REBECA MALDONADO RODRIGUERA
Universidad Nacional Autónoma de México
rebecamaldonado@filos.unam.mx
México
ORCID: 0000-0002-0696-6311

RESUMEN: El presente trabajo pone en diálogo la comprensión del modo de ser del cuidado desarrollado por los filósofos de la Escuela de Kioto: Nishitani Keiji y Hajime Tanabe. Para ello se trabaja una vía de convergencia entre las dos propuestas, donde se toma como punto de partida la ruptura del autocentramiento mediante el arrepentimiento (Tanabe) y el atravesamiento del campo de la nihilidad en su dimensión temporal (Nishitani) que da lugar al no-yo. Tanto Tanabe como Nishitani, herederos del budismo Mahāyāna, abren paso a una noción del Dasein que se realiza como tal cuando es transformado en medio y sostén para todos los seres de modo tal que el beneficio del otro es mi propio beneficio. El artículo abona por esta vía a dilucidar que la estructura del cuidado se desvela de modo tal que la existencia se transforma en dedicación y el otro se convierte en tarea. Junto a esto, se inaugura también el cuidado como condición para el habitar. El artículo tiene importantes referencias al tema del cuidado en Martin Heidegger.

PALABRAS CLAVE: Cuidado · mediación · no-yo · nihilidad · solidaridad.

¹ Este trabajo fue realizado en una estancia sabática en la Universidad Pompeu Fabra con el apoyo de la Dirección General de Apoyo al Personal Académico de la UNAM en febrero y marzo del 2023 en Barcelona.

Recibido el 18 de febrero de 2025
Aceptado el 23 de enero de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

ABSTRACT: This paper brings into dialogue the understanding of the mode of being of care developed by the philosophers of the Kyoto School: Nishitani Keiji and Hajime Tanabe. To this end, it explores a path of convergence between the two proposals, taking as its starting point the breaking of self-centeredness through repentance (Tanabe) and the crossing of the field of nothingness in its temporal dimension (Nishitani) to give rise to the non-self. Both Tanabe and Nishitani, heirs to Mahāyāna Buddhism, open the way to a notion of Dasein that is realized as such when it is transformed into a means and support for all beings in such a way that the benefit of the other is my own benefit. The article thus contributes to elucidating that the structure of care is revealed in such a way that existence is transformed into dedication and the other becomes a task. Along with this, care is also inaugurated as a condition for dwelling. The article makes important references to the theme of care in Martin Heidegger.

KEYWORDS: Care · mediation · non-self · nothingness · solidarity.

1. El egoísmo constitutivo

El modo de ser del cuidado se revela en Nishitani y Tanabe desde las urgencias y las crisis del presente. Sus obras *La religión y la nada* y *Filosofía como metanoética* respectivamente, en su parte final, se encuentran dedicadas al modo fundamental que adquiere el compromiso y la responsabilidad hacia los demás y, al mismo tiempo, hacia uno mismo, no sin antes esbozar una comprensión de la modernidad y de la crisis histórica. Nishitani, para ello, se sintió llevado a comprender el fenómeno de la secularización y sus fundamentos, la existencia de un mundo sin Dios; mientras que Tanabe, trató de entender cómo fue posible que se produjera el desastre de la guerra y la consecuente derrota de Japón, al arrojar luz sobre el individualismo. De manera más amplia, Nishitani trató de entender la occidentalización que afecta a la estructura del tiempo y la historia. Dice en *Religión y la nada*: “Esto es así, porque en el fondo de la elevación de la razón humana hacia su independencia (...) se extiende por todos los aspectos de la cultura, la sociedad y el hombre” (Nishitani 2017, p. 336). Así, tanto Nishitani Keiji como Hajime Tanabe se ven llevados a pensar la constitución del individuo moderno.

Tanabe pensó al humano como un ser atravesado por el orgullo y la arrogancia, por su egoísmo constitutivo y su afán de autoidentidad. Para Tanabe, el pecado y el mal, fundamentados en el principio de identidad y cuya manifestación son el orgullo y la arrogancia, no constituyen un accidente, es decir, lo que nos arroja a nuestra individualidad, autosustentación y autosuficiencia, desde la lógica de la identidad, no es nada individual, sino “la determinación negativa de nuestro ser que, descansa en el fundamento de la existencia en general” (Tanabe 2014, p. 80). Es aquí donde debemos comprender el significado de *jiriki* o propio-poder que en contraposición a *tariki* u Otro-poder lanza al individuo a una empresa de autosustentación y lo hace caer en lo que Tanabe llama *honganbokori*, es decir, en el orgullo y arrogancia y que para Tanabe constituyen parte real e inextricable de nuestro ser. *Honganbokori* es una tendencia hacia el mal que nunca puede ser suprimida, es decir, el “mal radical” de

la existencia humana. Por lo tanto, para Tanabe es necesario la ruptura del yo por el camino de la metanoesis. Metanoesis es transformación del propio-poder en Otro-poder, la transformación de *jiriki* en *tariki*. Tanabe (2014) nos dice: “Sólo cuando nos abandonamos a nosotros mismos y confiamos nuestro ser a la gracia de *tariki* (Otro-poder), nuestra existencia podrá acceder a la verdadera libertad.” (p. 81). Para Tanabe, el mal radical no es un impedimento para realizar la metanoesis, sino oportunidad para realizarla. Por su parte, Nishitani pensó el impulso infinito como lo que propulsa al humano moderno. Éste es comprendido en la era de la secularización como voluntad en sí: “(...) encontramos oculto un hecho importante: la comprensión del hombre de su propio ser como voluntad, y de su propia voluntad como voluntad de sí” (Nishitani 2017, p. 333). El camino que lleva a los otros y al cuidado desde esta afirmación infinita de sí es largo, si se piensa en este egocentrismo constitutivo. ¿Cómo puede acontecer el giro del autocentramiento y el descuido al modo de ser del cuidado? Sin lugar a dudas lo que hace la filosofía en una de sus acepciones es anticipar modos de existencia posibles para una sociedad en pleno colapso como la nuestra, como lo hicieron Nishitani y Tanabe.

2. Crisis histórica como preámbulo a la comprensión del ser del cuidado

Si nosotros pensamos la secularización de Japón, debemos poner nuestros ojos en la apertura de Japón al mundo occidental desde 1868. Dicha apertura inaugura una nueva era: la desaparición de la era Tokugawa con su mundo samurái y los valores de lealtad y compromiso para dar paso a la Era Meiji marcada por una intensa occidentalización en todos los ámbitos, de intensa recepción de conocimientos; de la recepción de la ciencia occidental; de aceptación de sus premisas de progreso y tecnificación. Pero también significó entender aquello que mueve al humano, es decir, una voluntad en sí, una voluntad como tal, una voluntad como impulso infinito. De este modo podemos ver que Nishitani está pensando no solo un occidente secularizado y sin dios, sino también en un Japón abierto a un occidente secularizado. Sin referencias a lo sagrado, lo humano es algo llevado irremisiblemente siempre hacia adelante, indefinidamente. Heidegger había pensado a la modernidad como sumergida en un así y sucesivamente desde la voluntad de voluntad en el *Nietzsche*. Nishitani, quien escuchó el concepto de voluntad de voluntad en el seminario de Heidegger sobre Nietzsche, decide ofrecer su propia interpretación sobre la misma. Dice: “en el fondo de la independencia de la razón humana reside en lo que podía ser denominado el impulso de la existencia misma a llegar a ser autónoma y, más aún, que en el fondo más profundo de ese impulso opera la voluntad en sí —que Heidegger denomina «voluntad de querer»” (Nishitani 2017, p. 336). Nishitani no tardará en vincular la voluntad de voluntad heideggeriana con el impulso infinito, con el deseo y la sed que, en el budismo, constituyen el origen del sufrimiento. Recordemos cómo se encuentra formulada en los *Majjhima Nikāya* o *Los sermones medios del Buda*: “¿Y cuál es, amigos, la Noble Verdad del Origen del Sufrimiento? Es el deseo que produce la repetición de las existencias, que conlleva goce y pasión, y goza con esto y aquello, es decir: el deseo de los sentidos, el deseo de

existir y el deseo de no existir” (Majjhima Nikāya 1999, p. 185). El impulso infinito es lo transhistórico, es eso que hace que nademos infinitamente en un mar de nacimiento y muerte llamado saṃsāra, según la interpretación originaria del tiempo en el budismo, la cual, por su parte, Nishitani busca no desmitologizar, o logificar, sino “volver a la dimensión existencial en donde se origina en un sentido elemental y donde su significado esencial puede corresponder de nuevo con una interpretación existencial en la dimensión del Existenz” (Nishitani 2017 p. 257). El resultado de esta modernidad es dar rienda suelta a cada actividad y pensamiento desde el impulso infinito: “Y al ser voluntad en sí automatizada en nosotros, que nos lleva a cada cual, a cada uno de nosotros, se dirige hacia un fin cual sea y las actividades humanas dejan de estar jerarquizadas. Desaparecidos el principio y el fin en la era de la secularización” cada función de la vida, “se entrega a la persecución sin límite de sí misma.” (Nishitani 2017, p. 337).

Definitivamente aquí no hay cuidado sino descuido. Podemos decir que esa voluntad que se quiere únicamente a sí misma es la fórmula del descuido, donde no hay ni ocupación en el sentido de cuidado de las cosas en el estar en medio del ente (*Besorgen*), ni preocupación solícita por los otros al estar con los otros (*Fürsorge*) como Heidegger lo formula en *Ser y Tiempo* (Heidegger 2003, p. 215), pero tampoco cuidar o mirar por (*Schonen*) perteneciente al habitar, como Heidegger lo piensa en “Construir habitar pensar” (1994, p. 131). Aquí cabe aclarar desde ya que Heidegger hizo muchas formulaciones al tema del cuidado (*Sorge*), y que si Heidegger trató de depotenciar a la voluntad de voluntad no lo puede hacer sino a través del cuidado, como lo único que conduce al habitar y al hacer mundo.

¿Cuál es el camino que ofrece Nishitani y Tanabe? Ambos filósofos abren la vía del cuidado (beneficiar a otro) en la revelación del otro como tarea y verdadero hacer, se trata de un hacer de diferente cuño al hacer surgido del impulso infinito, desde el amor. En ambos se pone en juego la comprensión del humano como medio (salvífico), como un medio al servicio de otros. Podríamos pensar que el *leitmotiv* de la Escuela de Kioto es comprender, pero desde el deseo de liberación de todos los seres. Y en ese sentido podríamos pensar a estas filosofías como filosofías Mahāyāna, o del Gran Vehículo, por “asegurar a todos los seres sintientes la perfecta salvación” (Dumoulin 2005, p. 29) y no sólo a sí mismo.

3. La propuesta metanoética de Hajime Tanabe

En Tanabe, el comienzo del camino hacia el cuidado tiene que ver, como mencionamos anteriormente, con el abandono del propio-poder y entrega absoluta al Otro-poder. Para entender la metanoesis que acontece en la transición del uno al otro y comprender cómo ella puede abrir paso al cuidado tenemos que realizar una lectura multidimensional. En primer lugar, debemos tener presente que el pensamiento de Tanabe parte desde una profunda preocupación respecto a los acontecimientos catastróficos ocurridos en el Japón del siglo xx. Tal como podemos leer en el Prefacio de *Filosofía como metanoética*, redactado en octubre de 1945, su pensamiento surge tanto de la

condición de penuria que asoló a Japón durante la Segunda Guerra Mundial como del arrepentimiento de su falta de compromiso político ante tales acontecimientos. Desde ambos sucesos, la filosofía metanoética de Tanabe se configura como una vía que, a través de la asunción del fracaso y el error, procura un quiebre en la condición de crisis y asienta las bases para un compromiso con la reconstrucción del país: “Nosotros los japoneses tenemos que realizar la metanoesis cuando reflexionamos sobre cómo esta catástrofe ocurrió. Al mirar hacia atrás me doy cuenta que mi propia metanoesis del año anterior, estaba destinada para preparar el futuro de mi país.” (2014, p. 73). En ese sentido, comprendemos que la metanoesis está atravesada desde un principio por la búsqueda de un ámbito distinto que permita repensar la existencia desde la apertura y la solidaridad.

Por otro lado, hay que considerar que la propuesta del filósofo japonés se encuentra atravesada por la lectura del *Kyōgiōshinshō* (o *La verdadera enseñanza, práctica y realización de la vía de la Tierra Pura*) de Shinran. Dentro de las enseñanzas de la secta de la Tierra Pura, Tanabe encuentra las bases para formular una ruptura en la lógica de la razón absoluta que, en la obstinación de su autoafirmación, ha dejado tras de sí un horizonte de devastación en su país. Afirma que detrás de la conciencia religiosa que rechaza la propia salvación en favor de la de todos los seres sintientes se encuentra el acontecimiento de la metanoesis que él trata de expresar. El humano moderno que persigue intempestivamente su afirmación a partir del acrecentamiento y autocentramiento de sí tiene su paralelo en aquél que aspira alcanzar la salvación desde la acumulación de méritos y el propio-poder. En contraste, el camino del *bodhisattva* señala que la salvación solo es posible cuando uno se consagra a la salvación de todos los seres sintientes a partir de la constante práctica de posponerse y vaciarse de sí. El giro de esta inclinación tiene lugar en el reconocimiento fundamental de que la empresa de autoafirmación y autorealización del propio-poder está abocada intrínsecamente a una situación de errancia y fracaso. Pero no basta simplemente reconocerlo, Tanabe dirá que sólo se puede abrir paso a una auténtica transformación cuando la pretensión de salvación mediante el propio-poder se desvela en su verdadera naturaleza como orgullo y arrogancia (*honganbokori*) y se asume tal error desde la confesión y el arrepentimiento sincero (*zange*).

La metanoesis se realiza como tal en la medida en que el arrepentimiento o *zange* irrumpe en nosotros como una desesperación obediente que nos dispone a la entrega y el abandono absoluto de uno mismo. En palabras de Tanabe (2014), “*zange* es una verdadera autorenuncia que no consiste en una desesperación recalcitrante sino sumisa, una desesperación en la cual uno renuncia a toda esperanza y anhelo de justificación. La desesperación sumisa preserva el deseo permanente de que nuestro ser sea como tiene que ser.” (p. 81). Con la irrupción del arrepentimiento sobreviene el movimiento opuesto a la autosustentación; aquí el yo se entrega mediante la muerte absoluta de sí a la fe en el Otro-poder. Pero la negación que ocurre mediante *zange* no debe entenderse como una mera aniquilación. Lo que se plantea en cambio es un movimiento de transformación radical en el que el arrepentimiento profundo llega al núcleo de la negación del yo en la entrega al Otro-poder o nada absoluta para sólo así

poder ser “resucitado en un nuevo ser desde lo profundo de la nada.” (Tanabe 2014, p. 208). La práctica disciplinada y continua de *zange* está fundada en la continua doble dinámica de “muerte-y-resurrección”, ese es el sentido de la auténtica transformación. En el curso de este proceso, el yo es realizado paradójicamente como un no-yo (*mu-ga*); como un ser que no vive ni muere sino que vive en tanto que muere; que no es ni lo uno ni lo otro, sino ambos como mediación y manifestación misma de la nada. ¿Cómo es, entonces, la vida del yo que se vuelve a la vez un no-yo y qué papel juega ahí la nada? Tratemos este planteamiento con más atención.

El movimiento del derrumbamiento del yo no surge desde la lógica del propio poder, pues esta está unívocamente dirigida a la autosustentación. Sólo en el intersticio de la entrega y sumisión a la fe en la nada absoluta, al Otro-poder, acontece la metanoesis como muerte-y-resurrección. Entonces, no puede decirse que el yo agente es quien realiza la conversión que ocurre mediante *zange*, sino que es la propia nada la que acaece y se realiza a través del yo: “A pesar de que *zange* es un acto del yo, no pertenece al yo sino que es un acto de autorenuncia y [como tal] debe ser un acto de la nada absoluta” (Tanabe 2014, p. 84). A partir de aquí debemos entender que la nada en Tanabe se entiende como la dinámica absoluta autonegadora de la propia realidad que da paso al verdadero acontecer de las cosas. Lejos de tratarse de una aniquilación o una pura ausencia, la nada es el poder transformador que se encuentra en la raíz de la realidad y como tal es lo absoluto posibilitante; el movimiento de despliegue y repliegue que permite que todo se encuentre en constante transformación y renovación. No hay nada en la vida que se transforme sin la mediación de la nada. A pesar de entrar aquí en una consideración de clave ontológica, no se debe reducir la nada a una dimensión especulativa o reflexiva, sino que debe tratarse de una nada viva que es constitutiva de la existencia y que debe pensarse desde la actividad de los seres. La práctica de *zange* o arrepentimiento adquiere otra dimensión cuando comprendemos que el movimiento de negación del yo propicia que la nada de la propia realidad se ponga en movimiento en nosotros. El yo que incesantemente se entrega a la muerte dejando acontecer en él el Otro-poder “es restaurado a un estado de «ser vacío» como mediador de la nada absoluta” (Tanabe 2014, p. 362). Ahí, la existencia misma se realiza como eje de la propia mediación de la nada absoluta.

3.1. El cuidado a partir de la mediación de la nada

Para ser más ilustrativos, y dirigimos hacia la consideración del cuidado, tratemos de pensar el asunto del ser vacío como mediador de la nada a partir de la dimensión ética de las propias enseñanzas de la doctrina de la Tierra Pura. En ella, el camino del *bodhisattva* se presenta marcado por el doble movimiento de negación: por un lado, consta de negar el mundo para emprender el camino hacia la Tierra Pura (*ōsō*); por otro, de negar y posponer la entrada a esa Tierra hasta que todos los seres sean liberados. El camino del *bodhisattva* nos enseña que la vía de la salvación (*ōsō*) se vuelve, al mismo tiempo, una vía de regreso al mundo (*gensō*). De modo que la salvación consiste en una dinámica de *ōsō-qua-gensō*, donde la entrada de la Tierra Pura no es una huida de este mundo sino el compromiso con todos los seres de este

mundo. Aquel ser relativo que practicando *zange* se entrega a la fe en el Otro-poder y se ilumina como mediador de la nada, encuentra que en la base de su existencia está la tarea de transformarse en medio o *mediador* de la salvación de todos los otros seres relativos. Ocurre así que la Gran muerte de uno mismo se transforma en la gran compasión hacia todos los otros, se transforma en la dedicación a la salvaguarda de todos los seres relativos. Al igual que el *bodhisattva*, el ser vacío tiene su verdad en ese carácter medial en el que es “conducido a cooperar en la función mediadora del trabajo de lo absoluto” (Tanabe 2014, p. 362) para la salvación de otros seres relativos.

Bajo esta óptica, la metanoesis que piensa Tanabe produce un giro de la existencia basada en la autonomía del sujeto que busca su propia salvación como su propio beneficio hacia una existencia que, vaciándose de sí y volviéndose medio hábil (*upāya*) para los otros, piensa que el beneficio de otro es al mismo tiempo su propio beneficio. Lo que yace en la metanoesis, visto desde el ideal del *bodhisattva*, es la puesta en marcha de una lógica de “beneficiarse a sí mismo-*qua*-beneficiar a los otros” (Tanabe 2014, 377). Cuando se realiza *zange*, la tendencia hacia la autoafirmación individual es abandonada y se transforma a través de la Gran Compasión en un continuo retornar al mundo a través de relaciones de completa solidaridad: “Los seres relativos deben volverse conscientes de sí mismos como iguales a todos los demás, unidos a ellos en una relación de completa reciprocidad que implica tanto transformar como ser transformado. Esta es la única manera en que el eje de la nada puede volverse nada verdadera”, expresa Tanabe (2014, p. 319). En la filosofía de la metanoética, el camino del cuidado viene de comprender que la verdadera realización no se halla en la liberación individual, sino en una solidaridad radical con la totalidad de los seres. La transformación que ocurre mediante *zange* donde el yo se niega a sí mismo y se entrega al Otro-Poder a manera de medio hábil de los demás, pone de relieve que en lo íntimo de nuestra existencia está la necesidad de posponerse y ofrecerse uno mismo a la tarea de procurar la salvación y el cuidado de los otros. Este descubrimiento de Tanabe es asumido en plenitud por Nishitani. ¿Cómo es que Nishitani por otras vías, repensando el budismo más originario y el camino del zen, llega a esa propuesta de Tanabe según la cual el beneficio del otro es mi propio beneficio?

4. Interpretación de Nishitani del mal desde la fórmula budista de arrepentimiento

En primer lugar, para Nishitani debemos comprender nuestro arrojamiento o caída. Desde la concepción budista del tiempo, el humano se encuentra nadando en un mar de nacimiento y muerte o *samsāra*, se encuentra inmerso en la consecución indistinta de cualquiera de sus deseos, por lo cual se encuentra guiado por los tres venenos o perturbaciones (*klesā*): la sed, la ira y la ignorancia.¹ De ahí que la vida de los humanos es comprendida desde el concepto de karma, tal como expresa Nishitani (2017),

¹ “La sed (*trsnā*) es la causa inmediata y más evidente del apego (*upādāna*). Este apego turba y confunde el conocimiento y la conducta. Sin embargo, la sed tiene sus raíces en una aprehensión equivocada del ser (...) al apego a la idea del yo y lo mío” (Arnau 2007, p. 75).

“«sin principio ni fin»” (p. 339), producido por la sed y el apego. Recordemos que, en la cosmovisión budista, unas veces los seres renacen como espíritus coléricos, otras como espíritus hambrientos, o como animales, o bien como dioses o seres meditativos, rodando de un ámbito a otro sin fin.² Nishitani (2017) señala que la idea del Karma se encuentra en la fórmula budista del arrepentimiento que dice: “Todo el karma malo que yo he causado desde hace mucho tiempo, procede de una codicia, una locura y una ira sin principio. Todo nace de mi cuerpo, de mi boca y de mi mente. Ahora me arrepiento de ello” (p. 339). Para Nishitani, aquí es manifiesto que, por un lado, el tiempo tiene un carácter de deuda y de peso, lo cual aparece en la fórmula del arrepentimiento al decir: “Todo el karma malo que *yo he causado desde hace mucho tiempo*, procede de una codicia, una locura y una ira sin principio”. Y, a la vez, tiene un carácter de creatividad y de libertad, lo que se anuncia en la segunda parte de la fórmula del arrepentimiento, que señala: «Todo nace de mi cuerpo, de mi boca y de mi mente». En ambos momentos de la fórmula opera un impulso infinito. Nishitani piensa que esa concepción del tiempo, el tiempo sin principio ni fin, sólo puede acontecer si contiene en su trasfondo una presencia de apertura infinita. Por un lado, hay un peso infinito y por otro: “un impulso infinito [que] nos insta a ir hacia delante sin descanso” (Nishitani 2017, p. 339). Así vemos cómo Nishitani reinterpreta a Heidegger.³ Es decir, Nishitani reinterpreta desde la clave budista los conceptos planteados por Heidegger, como el de ser deudor, la temporalidad del Dasein como advenir siendo sido, donde cada instante acontece el ser desde el fondo de la nihilidad culpable y la reinstauración de la deuda; interpreta la caída desde el impulso infinito, incluida la voluntad de voluntad que impulsa el ser proyectante del Dasein en la modernidad.

En la oración budista del arrepentimiento, lo que vincula esa creatividad infinita y el tiempo sin principio, es la actividad incesante de un instante a otro, esto es, el estar haciendo siempre algo, de palabra, de obra, o de pensamiento para crear algo nuevo, donde además, cada acción de nuevo ata a la siguiente, volviéndonos así en deudores. A esto, le llama Nishitani ser-en-el hacer.⁴ Nishitani da cuenta de cómo todo hacer abre a la posibilidad, a la vez que, de antemano, inaugura una deuda y un nuevo hacer. La posibilidad nace ya con deuda. Por otro lado, la oración budista del arrepentimiento muestra que toda acción de palabra, obra, o pensamiento, a cada instante se inserta en la estructura del nexo ilimitado de relaciones que llamamos mundo —otro concepto heideggeriano— y que el tiempo es imposible de pensarse sin esa totalidad de relaciones que configuran mundo, porque nuestra existencia —dice Nishitani (2017)—

² Cf. Arnau, 2012, p. 116-129.

³ En sus palabras: “El sentido de un proyecto, un «lanzarse hacia adelante» (*entwerfen*) esencial para el Dasein humano, significa que nuestra propia existencia es una carga en sí misma” (Nishitani 2017, p. 339)

⁴ “(...) significa que somos impelidos hacia el nuevo devenir constante y el cambio incesante en el seno de un tiempo en que nacemos y morimos de un instante fugaz al siguiente. Un impulso infinito nos insta a ir hacia delante sin un momento de descanso. A la vez, no obstante, el impulso infinito muestra la naturaleza interior de la posibilidad ilimitada que poseemos. Así, estar haciendo siempre algo —la actividad kármica del «cuerpo, boca, mente»—, a pesar de su necesidad interna, es ya obrar libremente para crear algo nuevo” (Nishitani 2017, p. 339)

“tiene lugar dentro de un nexo infinito, que se remonta al pasado de nuestros padres, a los suyos, antes de la aparición de la raza humana” (p. 340). Ahora, nuestro ser en el hacer, por el cual siempre estamos obligados a hacer algo, acontece en conexión y en relación con todos los nexos de relaciones que configuran al mundo desde el pasado infinito hasta ahora, se trata de un mundo que tiene un carácter transgeneracional, y por otro, constituye todas las cosas que pasan simultáneamente a nosotros. Se trata de un mundo transgeneracional, transóntico, transhumano y humano.

Volverse consciente de ese campo de relaciones, es volverse consciente del karma de obra, palabra y pensamiento. Solo al avistar ese nexo ilimitado de relaciones nos volvemos conscientes de que nuestro hablar, pensar, hacer, teje y reteje los nexos causales, pero también nos volvemos conscientes del fundamento originario que teje y reteje dichos nexos, es decir, el impulso infinito en el *terruño* del Dasein. Por eso dice Nishitani (2017) que “(...) nuestro ser renace interminablemente desde nuestro propio *terruño*. De esta manera, en el fondo de nuestro ser y hacer, en el *terruño* de nuestro Dasein, surge la autoconciencia de un impulso infinito” (p. 345).

En esta actividad kármica, tal y como la describe Nishitani, en el impulso infinito, se advierte un autoenclaustramiento, un egocentrismo: el yo está instalado en un estado de ignorancia, porque esa deuda se instaura una y otra vez desde el fundamento del yo. “Podemos considerar al karma como una autoconciencia de la esencia de la existencia en el tiempo, concebida como un nexo dinámico del ser, del hacer y del devenir” (Nishitani 2017, p. 345). Hasta aquí podemos pensar la esencia del tiempo desde la perspectiva del autoenclaustramiento: desde la perspectiva de la ignorancia o ceguera propia del yo o desde el egocentrismo.

4.1. ruptura de la temporalidad kármica: la nihilidad

Ahora bien, ¿cómo es que este impulso infinito desde el cual adviene una y otra vez el karma y el cual nace desde la oscuridad de la ignorancia —como enclaustramiento y ceguera sin fin ni principio— comienza a desmoronarse? Para que sea posible esa trascendencia extática del tiempo, la nihilidad ha de aparecer en un nivel más profundo. Para Nishitani (2017) estamos expuestos a la nihilidad momento a momento:

Esto es, nuestro karma consiste en regresar a la apertura de la nihilidad del presente. Nuestro ser en el mundo, que llega a ser por su dedicación constante en el hacer, siempre se mantiene en suspenso sobre la nihilidad y sujeto a una anulación constante, sin tener nada a qué agarrarse ni un lugar para descansar. Nuestra existencia siempre corre el riesgo de colapsar. (p. 350).

Por un lado, aparece constantemente la libertad, el deseo, el gozo de la existencia y las raíces del apego, y al mismo tiempo, el “sentido elemental de profunda vacuidad, nihilidad e impermanencia” (Nishitani 2017, p. 350). Justamente a esta combinación de gozo al unísono con el “sentimiento de impermanencia en japonés se llama *mono no aware* al momento en que deseo y gozo son uno con la tristeza a causa del sentimiento de impermanencia” (Nishitani 2017, p. 350).

5. Giro del yo al no yo o el giro del egocentrismo al cuerpo mente caído como Śūnyatā (vacuidad)

Nishitani buscaba una *kehre* o viraje de otro cuño, no del primer al otro comienzo, como intentaba Heidegger, sino un giro del yo al no yo como verdadero yo. Incluso no sólo la transformación del yo en no yo, sino la realización del no yo como verdadero yo. Eso acontece como transformación de la nihilidad en *sūnyatā*, lo cual en cierto modo es el otro comienzo en Nishitani e ingreso a otra temporalidad, como veremos en breve. Esto es pasar de la experiencia de la nihilidad a la realización del *sūnyatā*, que para Nishitani es la realización del nirvāṇa en el *saṃsāra*, lo cual va más allá de la experiencia de la nihilidad. Pero ¿cuál es la condición para este despuntar del *saṃsāra* en el nirvāṇa? Esto es posible cuando no hay lugar para el egocentrismo, esto es en el tiempo del cuerpo mente caído como lo llamó Dōgen o no yo. Aquí el hacer es un no hacer, es un hacer sin hacer. Significa que nuestra vida toma la forma de juego. En Nishitani, la realización de *muga* o no yo como verdadero yo es un verdadero hacer. Dice Nishitani (2017):

En esta Existenz del no-ego (...) la acción se origina a cada momento desde el principio del tiempo. Es una revelación del tiempo mismo y, en ese sentido es la aparición de ese principio en la naturaleza. (...) Nuestra vida se convierte en una dedicación a hacer algo, nuestro ser presenta la forma de devenir incesante en el hacer incesante. Este ser, como un ser-en-el hacer (*sāṃskṛta*) es un devenir que llega a ser y desaparece a cada momento. (p. 357).

Aquí, esa experiencia de desmoronamiento, de disolución en el campo de la nihilidad, se transforma en un “llegar a ser y desaparecer” (Nishitani 2017, p. 357) ininterrumpidos, por lo cual el hacer no es un pago interminable ni restitución de una deuda; nuestra existencia no llega a ser una carga infinita, como en el tiempo sin principio ni fin del *saṃsāra*. Ni “tampoco el karma que produce el ser al mismo tiempo que lo anula” (Nishitani 2017, p. 357). Aquí, el ser, hacer y devenir constante es un no ser, un no hacer constante, su negación absoluta. El constante llegar a ser y desaparecer es no llegar a ser y no desaparecer. De manera que “la vida cotidiana del cuerpo y mente caído [es un] volver a casa con las manos vacías, pasar el tiempo y tomar las cosas como vienen” (Nishitani 2017, p. 357).

Recordemos el dicho de P’ang Yun: Mis actividades diarias: nada fuera de lo común, Estoy en armonía con ellas. Aferrando nada, descartando nada. En ningún lugar encuentro impedimento; no hay Conflicto. Mi poder sobrenatural, mi actividad maravillosa: Recoger agua y cortar madera. (Besserman 1998, p. 24).

6. La Vida como Dedicación, el Otro como Tarea, desde la no dualidad, Yo-Otro

En el ámbito del *sūnyatā*, donde el hombre regresa con las manos vacías a cada momento, el hacer se presenta en todo momento con carácter lúdico. Ser, hacer y devenir son un no-hacer o un tomar las cosas como vienen. Es el punto de vista del Existenz del cuerpo mente caído. Aquí hay una disolución de la deuda, aquí la deuda ha sido completamente perdonada, pero es retomada de otra manera. Ahora la deuda emerge como tarea, donde el otro es vocación del propio yo, siempre y cuando nuestro hacer sea un hacer de la no dualidad yo y otro, por lo cual nuestro hacer tiene como tarea o responsabilidad al prójimo. El otro es asumido como tarea, incluido el insecto más pequeño, y a eso Nishitani llama espontaneidad, este hacer sin hacer, lúdico, hace a cualquier otro una tarea. “En la espontaneidad surgida de esta conversión el hacer llega a ser hacer verdadero, extático. Este hacer implica una responsabilidad con el prójimo y, como decimos más adelante, (...) que asume uno mismo como tarea infinita. Es un hacer desde el punto de vista del no-ego, de la «no dualidad del yo y el otro»” (Nishitani 2017, p. 361).

Ya sea planta, humano o animal, el otro es nuestra tarea. Pero al mismo tiempo, desde la no dualidad yo y otro, es posible la verdadera vocación del verdadero yo. El punto de vista del yo como no-ego permite que toda actividad se convierta en una vocación y sea extática. La no dualidad del ser y del hacer quiere decir hacer a cualquier otro nuestra tarea y a cada actividad por insignificante que sea, vocación del Dasein.

Heidegger habla de la vocación del Dasein, entendida en su obra de 1927 como poder ser propio, como posibilidad desde la nihilidad. También en Nishitani hay un viraje, entendiendo el modo de ser propio como verdadero yo, pero desde el *sūnyatā*, donde desde el punto de vista del yo como no-ego permite que “toda actividad se convierta en una vocación” (2017, p. 366) y sea extática de manera tal que el beneficio del otro sea mi propio beneficio. La no dualidad del ser y del hacer quiere decir hacer de cualquier otro nuestra tarea y de cada actividad vocación del Dasein.

Para Nishitani la apertura extática del *sūnyatā* o no-ego es la otra orilla más alejada del egocentrismo, donde se ha abandonado la codicia de la voluntad de voluntad y la deuda kármica. Por eso la deuda del Dasein, que emerge en la vacuidad, es una deuda sin deuda. La deuda sin deuda es una deuda para con el prójimo que es ahora admitido como tarea y misión. El Dasein ahora comporta una deuda con su prójimo y pertenece a la esencia del modo del Dasein en la vacuidad. “Cuando el Dasein regresa a su propio fundamento en el campo de *sūnyatā* para llegar a ser él mismo extáticamente, su ser se constituye en función de la deuda con los demás. Su deuda con los demás lo hace ser tal como es o en su *tathatā*. La existencia como tarea está en el fondo dirigida al otro y centrada en el otro” (Nishitani 2017, p. 366). De acuerdo con ello, nosotros encontramos de este modo el modo del cuidado en la Escuela de Kioto, en el caso de Nishitani cuando nos encontramos en nuestro *tathatā* (ser tal como es) en el *sūnyatā*, en el ser así, tenemos la apertura a todo otro, desde la cual el otro constituido como

tarea despliega nuestro hacer. Cuando el Dasein se encuentra en su *tathatā* que es en el campo del *sūnyatā*, surge el modo del cuidado, donde el cómo es y cómo debería ser son lo mismo, donde el ser y su hacer está dirigido a los demás y hace de éstos su señor y tarea.

Para Nishitani, desde el *sūnyatā* o no yo se hace posible el cuidado, tal y como lo pensaría de Heidegger, según lo explica Irene Borges (2021):

Ser a la manera humana es cuidar en todas sus formas: atender lo dado y asistir en solidaridad con los demás, de manera inquieta al futuro que adviene y a la vez desde lo que ya somos de antemano, desde lo que aún no está o se oculta y vendrá a manifestarse en el hacer humano. Pero también cuidado es inauténticamente descuido, en el retorno de actividades ritualizadas que llenan las horas sin sentido alguno (p. 34).

En el caso de Nishitani, el yo sin yo, el yo que no es yo, es un yo que reúne en sí a todas las cosas y se transforma en sostén de todas ellas y a la vez es siervo de todas ellas. Sólo en ese momento la existencia es dedicación y es existencia religiosa. Podríamos decir que para Nishitani la existencia religiosa es cuidado. Dice Irene Borges (2021): “La categoría ontológica del cuidado introduce en la historia –tanto de la filosofía como del ser– por primera vez una consideración de responsabilidad ontológica intrínseca hacia los humanos, no sólo para consigo mismos (individual y colectivamente) sino para con el ser de todo lo demás” (p. 27). Nishitani (2017) también piensa la responsabilidad ontológica porque es una responsabilidad dirigida hacia todas las cosas, sin distinción yo y otro: “Practicar y observar la senda del Buda no es más que el Dasein del yo en el campo de la vacuidad. Aquí hacer adquiere el carácter de una observancia religiosa; aquí el ser uno mismo no es distinto del *llegar a ser uno mismo* o del hacer un sí mismo de uno mismo.” (p. 367).

Heidegger no diría que nuestra existencia en observancia sea existencia religiosa, nuestra existencia y toda su intencionalidad es cuidado. Pero para Nishitani es necesario operar un giro del yo al no yo para que emerja nuestra existencia verdaderamente como cuidado y sea, sólo en ese sentido, existencia religiosa. Por eso es que el cuidado no puede darse como supuesto, porque como dice Irene Borges Duarte nuestra existencia también tiene el modo del descuido. La existencia puede existir verdaderamente en el modo del cuidado cuando todas las cosas se vuelven dhármicas, es decir, cuando toda la existencia se transforma en un deber para con el otro, cuando todas las cosas están reunidas en nuestro fundamento, y las sostenemos a todas, solo entonces el Dasein llega ser él mismo; esto significa llegar a ser el ahí del ser (Dasein), lograr realizarse el verdadero modo del cuidado. El verdadero modo del ser y hacer del Dasein es el cuidado, desde esa observancia, desde la existencia religiosa, desde la observancia de la práctica donde todos los seres son nuestra tarea. El llegar a ser uno mismo, el carácter vocacional del Dasein y la tarea del Dasein, acontecen desde el encontrarse en el fundamento del verdadero yo como vacuidad, como el verdadero terruño del Dasein.

Cabe observar que desde la perspectiva del cuidado desarrollada por Heidegger e Irene Borges impera una inquietud: “una comprensión de la realidad humana por la vía del cuidado y del cuidar impone una unión de dos vectores: por un lado: el de pensar atento y conmovido en otros y en sí mismo, esforzándose por ayudar a que la vida continúe en sanidad, y otro, sentir la molestia inquieta de que ese vivir cotidiano puede, de algún modo, estar en peligro” (Borges 2021, p. 29). Aunque Borges también revela en Heidegger el carácter del Dasein como tarea, en Nishitani el cuidado toma además la forma como Rey Samādhi de los samādhi, como juego:

En el denominado Rey Samādhi de los samādhi, “el voto de llevar a los demás a la otra orilla”, es, como tal, el juego del “samādhi autorregocijante”. La práctica del zen sería el punto de vista de la deuda sin deuda hacia todos los demás seres. Todo es “beneficio propio”-en-“la práctica del beneficio del otro”; a esto lo hemos llamado el carácter de tarea del Dasein mismo. También, por ese motivo, la más solemne observancia religiosa que se emprenda en beneficio de los demás es un samādhi regocijante; y el juego totalmente libre y sin restricciones que no se ve afectado por nada, es la seriedad más elemental (2017, p. 371).

Tanto Borges como Heidegger subrayan la inquietud que subyace en el cuidado, pero Nishitani observa que, en la existencia religiosa como camino del buda existe un impulso de ayuda a los demás, pero al mismo tiempo un juego y una libertad sin restricciones. Por eso, es indispensable salir fuera del karma y de la nihilidad. Esto es, refundar el advenir siendo sido extático que consiste en ocuparse de otros desde la preocupación y el temor por el advenir, regresando a nuestro propio fundamento donde al matar a todo otro, se mata a sí mismo, se mata la idea de yo y otro fuente de la ignorancia. “Esto podría ser expresado como egocentrismo del yo sin forma, o el yo del no-ego que ha abandonado todo egocentrismo. La observancia que sostiene la carne y la sangre de ese yo de la no-Forma, en tanto que realiza ese sendero y ese lugar, no es otra cosa que la revelación del recto sendero para que los demás regresen a su propio terruño matando a los demás y con ellos a sí mismo.” (Nishitani 2017, p. 371). El Dasein se encuentra en el límite entre sí mismo y todo lo que le adviene al encuentro, es un *Zwischen*, pero en Nishitani solo el yo de la no forma, es el yo que hace de todo otro su tarea, donde el beneficio del otro es el propio beneficio o “su propio beneficio, es al mismo tiempo un beneficio para los demás” (Nishitani 2017, p. 370). Para Nishitani se inaugura una calma en la lucha, una lucha en la calma; el beneficio del otro como beneficio propio es la realización de la relación circuminsencial como locus de todas las cosas y es la ruptura del egocentrismo y la instauración del cuidado como condición del habitar.

Podemos constatar que esta formulación de Nishitani (2017) “Todo es «beneficio propio»-en-«la práctica del beneficio del otro»” (p. 372) es tomada del desarrollo de Tanabe de la sociedad de solidaridad y colaboración en *Filosofía como metanoética*. Es importante manifestar lo más plenamente posible la realidad de la mediación, la verdad como ser upāya en su idea de la salvación de sí mismo como salvación de los demás, lo cual considero es enteramente la estructura del cuidado.

7. Conclusiones

El Heidegger de los años de la posguerra señalaba que el cuidar es el modo de albergar cabe las cosas y solo desde el cuidar es posible el habitar (1994, p 133). Para Nishitani el albergar cabe las cosas, sin la amabilidad y el cuidado a las cosas y a los otros, tampoco sería posible el habitar. Solo desde el cuidado del otro, como mi propio cuidado, así sea un insecto o una piedra, emerge la tarea de liberar a todos los seres.

Nishitani descubre la medialidad del Dasein al pensarlo como ser un lugar para todos los seres, ser un medio para todos los seres. Por lo que el camino del *bodhisattva* revelado hacia el final de *La religión y la nada* puede ser comprendido en el modo de ser medial del Dasein o Existenz. “Aquí el yo parte de la perspectiva de la persona como un fin en sí misma y avanza hacia un punto en donde puede ver su *telos* en todos los demás y se ve a sí misma como un asunto que es totalmente un medio para todas las demás cosas” (Nishitani 2017, p. 392).

Nishitani estaba muy impresionado por el mundo o diálogo del puente de Jōshū, monje zen del siglo IX:

Un día un monje visitó a Jōshū y dijo: ‘Oh Maestro, tu puente de piedra es mencionado por todo el imperio, pero no es más que, tal y como yo lo veo, un puente de madera desvencijado.’ Jōshū: Tu mirada desvencijada fracasa para ver el puente real. El monje contesta: ¿Cuál es el puente real? Jōshū contesta: Caballos pasan sobre él, burros pasan sobre él (Abe 1985, p. 80).⁵

Lo real mismo es el *topos* donde pasan todas las cosas. El modo del cuidado no es algo que se revele como autoevidente, ni siquiera de una manera precomprensiva; tiene que ver con un giro desde la caída, entendida como estar nadando en un mar infinito de nacimiento y muerte, la experiencia de la nihilidad, hasta el no yo como verdadero modo de ser del Dasein, como medio de y para todas las cosas, es decir, como cuidado. En este verdadero modo de ser del Dasein, como albergar cabe las cosas y los otros, la vocación del Dasein hace del otro y de todo otro su tarea.

Referencias

- Abe, M., (1985), *Zen and Western Thought*, Ed. William L. LaFleur, University of Hawaii Press, Hong Kong.
- Arnau, J., (2007), *Antropología del budismo*, Editorial Kairós, Barcelona.
- , (2012), *Cosmologías de la India*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Besserman, P., et al., (1998), *Nubes locas: rebeldes del Zen*, Editorial Troquel / Estaciones, Buenos Aires.

⁵ Masao Abe, sobre el puente de piedra, señala que el puente de piedra recuerda la arena del Ganges, la cual es pisoteada por toda clase de animales y sus pisadas y excrementos son absorbidas constantemente, dejando la arena limpia como siempre. Así el puente de Jōshū abriga todo cuanto pase sobre él, sin perturbación alguna. El hombre del zen es como el puente: “El hombre del zen puede que no ponga la otra mejilla, pero trabaja silenciosamente por el bien de sus semejantes” (Abe, 1985, p. 80).

- Borges-Duarte, I., (2021), *Cuidado e afectividades em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*, NAU Editora/Editora PUC Rio/Sistema Solar Documenta, Rio de Janeiro/Lisboa.
- Dumoulin, H., (2005), *Zen Buddhism: A History, Vol. 1: India and China*, Trad. James W. Heisig y Paul Knitter, World Wisdom, Bloomington.
- Heidegger, M., (2003), *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Trotta, Madrid.
- , (1994), “Construir, habitar, pensar”, en: *Conferencias y artículos*, Ed. Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 127-142.
- , (2015), *Cuadernos negros Reflexiones II-VI 1931-1938*, Trad. Alberto Ciria, Trotta, Madrid.
- Majjhima N., (1999), *Los sermones medios del Buddha*, Trad. A. Vélez y A. Solé-Leris, Editorial Kairós, Barcelona.
- Nishitani, K., (2017), *La religión y la nada*, Trad. Raquel Bouso, Chisokudō Publications, Nagoya.
- Tanabe, H., (2014), *Filosofía como metanoética*, Trad. Rebeca Maldonado con Andrés Marquina, Cristina Díaz y Sassha Espinosa, Herder, Barcelona.

Stoa

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 167-190

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2757

EL MALESTAR Y SUS DISCURSOS: UNA CRÍTICA DE LA INSTRUMENTALIZACIÓN TERAPÉUTICA DE LA EXISTENCIA

Discontentment and its discourses: a critique of the therapeutic
instrumentalization of existence

MÓNICA IGARTÚA SENTÍES

Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana

m.igartuas@gmail.com

México

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-6596-7597>

RESUMEN: Este artículo examina el malestar contemporáneo como una condición estructural que ha sido despolitizada mediante procesos de psicologización, medicalización y gestión emocional. A partir del marco teórico propuesto por López Petit en *La movilización global* (2009) en diálogo con autores críticos de la Psicología Positiva, se analizan los dispositivos que individualizan el sufrimiento y neutralizan su dimensión colectiva: la exaltación del yo, la normatividad emocional, la instrumentalización de la vulnerabilidad y la cultura del miedo. Se sostiene que estas dinámicas responden a una lógica neoliberal que redefine el malestar como disfunción individual, obstaculizando su reapropiación crítica. Finalmente, se explora la posibilidad de espacios como la consultoría filosófica, no como solución terapéutica ni definitiva, sino como forma crítica de reapropiación del malestar, donde este puede ser pensado fuera de las categorías clínicas y en clave política.

PALABRAS CLAVE: Malestar social · vulnerabilidad · comunidad · olitización del sufrimiento · cultura emocional · psicologización · felicidad normativa · individualismo · capitalismo · hiperconsumo · consultoría filosófica.

ABSTRACT: This article examines contemporary malaise as a structural condition that has been depoliticized through processes of psychologization, medicalization, and

Recibido el 17 de marzo de 2023

Aceptado el 19 de noviembre de 2025

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

emotional management. Based on the theoretical framework proposed by López Petit in *La movilización global* (2009), in dialogue with critical authors of Positive Psychology, the article analyzes the mechanisms that individualize suffering and neutralize its collective dimension: the exaltation of the self, emotional normativity, the instrumentalization of vulnerability, and the culture of fear. It argues that these dynamics respond to a neoliberal logic that redefines malaise as an individual dysfunction, thus hindering its critical reappropriation. Finally, the article explores the possibility of spaces such as philosophical consulting, not as a therapeutic or definitive solution, but as a critical form of reappropriation of malaise, where it can be conceived outside of clinical categories and in a political sense.

KEYWORDS: Social malaise · vulnerability · community · politicization of suffering · emotional culture · psychologization · normative happiness · individualism · capitalism · hyperconsumption, · philosophical consulting.

1. El malestar como pregunta política

Este artículo tiene como objetivo analizar críticamente la psicologización del malestar en el contexto del neoliberalismo contemporáneo, mostrando cómo su reducción a categorías clínicas, emocionales e individuales contribuye a despolitizar el sufrimiento y a bloquear su potencial transformador. Lo político es, aquí, la disputa por el sentido de lo común, por cómo se reparte el poder, el tiempo, la atención y el reconocimiento. A través de un recorrido teórico y experiencial, se propone recuperar el malestar como expresión estructural de una crisis social más amplia, así como explorar prácticas como la consultoría filosófica que permiten su reapropiación crítica y colectiva.

Según López Petit, la realidad se ha identificado con el capitalismo (2009, p.17). Esta identificación ha provocado la desaparición de las categorías con las que la clase trabajadora articulaba y pensaba su existencia. La radicalización del capitalismo, junto a su transposición política bajo la forma de democracia liberal, ha dado lugar a lo que el autor denomina época global. En este contexto, tanto la modernidad como la posmodernidad entran en crisis; la primera, por su excesivo racionalismo, que escindió al ser humano de sí mismo y de la naturaleza; la segunda, por reducirlo todo al lenguaje con un tono cínico y descomprometido frente a la construcción de nuevas formas de comprender la realidad.

Desde este marco, se vuelve urgente recuperar discursos críticos que respondan a la globalización y a sus efectos devastadores sobre la vida cotidiana.¹ Miedo, inseguridad, amenazas constantes e incertidumbre son signos persistentes de una existencia atravesada por una vulnerabilidad estructural. La vida misma ha sido absorbida por el mercado: esta es la base de la actual movilización global (López Petit, 2009, p.62).

¹ “De manera más precisa, el debate queda arrinconado porque tanto el proyecto moderno como el discurso postmoderno son inservibles. Pensar la realidad en la época global es acercarse a la globalización, y eso requiere una nueva caja de herramientas conceptuales.” (López Petit 2009, p.20).

En tal sentido, el siguiente análisis busca mostrar cómo dicha reducción opera en consonancia con los discursos del hiperconsumo, la productividad y el individualismo, bloqueando la posibilidad de imaginar formas colectivas de sentido y acción.

En este contexto, conviene subrayar el carácter pernicioso de la movilización global, pues sus efectos no se limitan al aumento de diagnósticos de enfermedades mentales como la depresión o la ansiedad, frecuentemente vinculadas a los ritmos de trabajo, sino que alcanzan también condiciones materiales extremas, como el hambre o la miseria, que no pueden desligarse de los procesos globales.² Como advierte López Petit: “La movilización global, que hace coexistir la miseria de la abundancia y la abundancia de la miseria, tritura nuestras vidas” (2009, p.100).

No se trata de afirmar que el sistema produce enfermedades mentales, como si existiera una relación directa y mecánica entre estructura social y diagnóstico clínico. Más bien, lo que aquí se problematiza es el modo en que ciertos malestares, profundamente vinculados con las condiciones materiales y simbólicas de existencia, son interpretados y absorbidos por el discurso clínico, vaciándolos de su potencia crítica. Por ejemplo, lo que se codifica como depresión, ansiedad o *burnout*, podría ser también una forma de rechazo, un síntoma de disonancia o una expresión del sinsentido vital que impone la lógica neoliberal. En ese sentido, el malestar no siempre debe leerse como enfermedad, sino como un lenguaje silenciado que exige ser traducido en términos políticos y colectivos.

De tal suerte, la movilización global termina configurando las condiciones sociales del malestar. Un malestar que no se reduce al dolor físico ni al agotamiento psicológico, sino que expresa una imposibilidad de la experiencia, una tensión entre el deseo de vivir y la incapacidad de hacerlo.³ Esta tensión se categoriza clínicamente como enfermedad, una suerte de fatiga, pero en realidad revela un conflicto vital que, lejos de individualizarse, debe comprenderse políticamente (López Petit, 2014, p.71). ¿Por qué?

Las fallas del sistema son sistemáticamente reinterpretadas como fallas del sujeto. Se desvinculan de las estructuras sociales para responsabilizar a los individuos, patologizando sus síntomas como discapacidades o como signos de inadecuación para la vida.

En este punto, hay que considerar el matiz que López Petit da a la fatiga como núcleo del malestar pues no se trata de una dolencia clínica ni de una enfermedad crónica, sino de una pérdida de resistencia que, ante la lógica capitalista, se presenta como debilidad.⁴ No obstante, esta experiencia de fatiga puede transformarse en significación política si se logra escapar de las categorías dominantes de salud y enfer-

² En el pensamiento de López Petit, la movilización global se refiere al proceso mediante el cual el capitalismo somete la vida entera a su dinámica de producción y control haciendo que todos estemos permanentemente “movilizados” económica, emocional y vitalmente para sostener el sistema

³ Un *querer vivir* desde los términos del autor.

⁴ “Fatiga es la pérdida de resistencia de los metales debido a la repetición del mismo esfuerzo, lo que conlleva una exposición a la rotura. El interés de esta definición es aún mayor por cuanto establece la vida rota como el único horizonte posible dentro de esta sociedad.” (López Petit, 2014, p.72).

medad. La psicología y la medicina, alineadas con los imperativos de la globalización, han colonizado el terreno de lo vital, neutralizando el potencial crítico del sufrimiento al inscribirlo exclusivamente en el registro clínico.

2. Capitalismo disfrazado de bienestar

Como se ha introducido, la patologización del malestar no responde únicamente a una medicalización neutral, sino a un dispositivo ideológico que lo vacía de su potencial crítico. En esta sección se explora cómo esa lógica se articula con una narrativa de bienestar que, bajo el ropaje de la ciencia psicológica, termina por reforzar los mismos dispositivos de control del neoliberalismo. En otras palabras, el capitalismo se disfraza de promotor de la felicidad y adopta la retórica del bienestar para reproducir sus propias lógicas de control redefiniendo los términos del éxito, la salud y la responsabilidad personal. Instrumentaliza la idea de felicidad.

Tal como lo señalan Cabanas e Illouz (2019), la idea de felicidad construida desde el esquema capitalista, y reforzada por la llamada *ciencia de la felicidad*, se ha naturalizado al punto de volverse un marco incuestionable.⁵ Desde este, los individuos interiorizan categorías que priorizan la funcionalidad, la productividad y la autorrealización como signos de bienestar. La felicidad aparece entonces como un objetivo plenamente alcanzable desde la voluntad individual, y se convierte en un paradigma ético y político al servicio del capital. Se promueve un tipo ideal de ciudadano: resistente, orientado a metas concretas, emocionalmente autorregulado y siempre positivo, cuya conducta se supone fruto exclusivo de su libre elección⁶

Sin embargo, esta construcción conlleva una paradoja profunda: al exigir una constante autosuperación, la felicidad se transforma en una carga. El imperativo de estar bien en todo momento genera culpa ante cualquier signo de agotamiento, tristeza o inseguridad. Lo que se presenta como promesa de bienestar acaba alimentando un sentimiento crónico de insuficiencia. Así, el malestar no desaparece, sino que se reconfigura en formas emocionalmente aceptables y funcionales al orden económico. En este proceso, no solo se desvaloriza la vida, reduciéndola a un bien sustituible, sino que también se disocia el vivir del deseo de vivir. Como advierte López Petit (2009, p.100), estos son los valores que promueve el neoliberalismo.

2.1. El mandato de la felicidad: Psicologización y normatividad emocional

El discurso del bienestar y la felicidad no solo prescribe formas de vida deseables, sino que impone una normatividad emocional que produce sujetos adaptados al régimen neoliberal. A través de dispositivos como la Psicología Positiva y el “mito de la

⁵ En este punto, conviene subrayar la orientación ideológica del enfoque, centrada en resaltar los supuestos beneficios del optimismo y la positividad para la vida social, psicológica y emocional (Cabanas e Illouz, 2019, p. 18). Esta visión configura lo que los autores denominan “Happycracia”: un entramado de estrategias coercitivas que no solo regulan la gestión emocional de las personas, sino que también inciden en la esfera política y en los mecanismos de valorización subjetiva.

⁶ *Ibid.*, p.13.

felicidad”, se configura una subjetividad autorregulada, emocionalmente competente y ajena a toda politización del sufrimiento.

Gustavo Bueno (2005) desmonta “el mito moderno de la felicidad” como objetivo supremo, muestra cómo esta noción se ha convertido en un sustituto abstracto de los proyectos colectivos y trascendentes. En efecto, la felicidad como fin último es vacía y acomodaticia, y sirve más para justificar sistemas de control que para cuestionarlos.

Bueno plantea que la felicidad, tal como se entiende en el discurso contemporáneo, no es una experiencia vital universal ni una categoría filosófica coherente, sino un mito ideológico funcional a ciertos intereses sociales y políticos (2005, p. 309). Su invocación constante en políticas públicas, discursos educativos o prácticas psicológicas responde a una construcción idealizada, imprecisa y, por tanto, manipulable.

Es así como “la felicidad” se convierte en una narrativa hegemónica que desplaza el malestar de su dimensión estructural hacia una gestión individual.

Por otro lado, Bueno también advierte que esta idea de felicidad no remite a un estado real constante por lo que opera como una categoría retórica: produce sujetos aspirantes a una condición ideal que nunca se alcanza del todo. La felicidad, en ese sentido, es una forma de control, se convierte en horizonte inalcanzable que obliga al individuo a “ajustarse” continuamente. Esta felicidad modela la subjetividad que produce el modelo neoliberal: individuos autorresponsables, optimistas, emocionalmente competentes, que interpretan el sufrimiento como déficit personal.

De tal suerte, Bueno denuncia que la sacralización de la felicidad, como si fuese el fin último de la existencia, empobrece otras dimensiones humanas, como el deber, la justicia o la libertad. Bajo esta lógica, coincidiendo con López Petit, el sufrimiento aparece como error o fallo, y no como parte legítima de la experiencia humana. Esto es una crítica al modelo emocional normativo que condena el malestar como signo de desviación individual, en lugar de verlo como reacción legítima o incluso políticamente significativa.

Así, lejos de constituir una alternativa al malestar social, el discurso de la felicidad se convierte en su legitimación, no hay ya conflicto estructural, sino individuos defectuosos. La exigencia de estar bien a toda costa desplaza el lenguaje de lo político hacia el terreno de la autoayuda. Lo que queda fuera del ideal de felicidad se vuelve patológico, invisible o culpable. Frente a esto, recuperar el malestar como signo político exige desmontar “el mito del bienestar” como “destino individual”.

Hay que decir que este discurso no es simplemente un error de la psicología, sino una manifestación de lo que Prieto-Ursúa (2006) y Pérez Álvarez (2013) han llamado la psicologización de lo social, una operación que convierte los problemas estructurales en deficiencias individuales. La Psicología Positiva, en particular, ha construido una versión normativa del bienestar que ofrece un modelo de comparación estandarizado. Así, según esta lógica, la felicidad puede y debe ser medida, cuantificada y corregida. De este modo, la subjetividad se adapta al modelo neoliberal, en el que lo emocional también entra al régimen de eficiencia.⁷

⁷ Corriente inaugurada formalmente por Martin Seligman a finales de los años noventa, como reacción a la psicología clínica tradicional y orientada al estudio científico del bienestar y las fortalezas

Lo que no encaja en la fórmula de la positividad es rápidamente reclasificado como disfuncional. Esta lógica, según Prieto-Ursúa (2006), ignora la riqueza adaptativa de emociones como la tristeza o el miedo, configurando un dispositivo de “normalización emocional” al servicio de la productividad. La imposición de una actitud positiva constante genera una forma de doble malestar: primero, por el sufrimiento original, y luego por el sentimiento de culpa al no poder superarlo.⁸ Este “circuito de autoacusación” ha sido descrito por Held (2002) y retomado por la autora, como una trampa emocional en la que el sujeto se ve obligado a exhibir un estado de bienestar constante como garantía de su valor personal.

Así, la Psicología Positiva instala un modelo afectivo que coloniza otras formas posibles de bienestar, imponiendo como deseable una subjetividad autónoma, productiva y emocionalmente eficiente. La felicidad se convierte así en un bien escaso que debe ser gestionado, cultivado y comprado. Como advierte Prieto-Ursúa (2006), esta mercantilización del alma, travestida de ciencia, fomenta la dependencia y desplaza la posibilidad de una politización del sufrimiento. Para esta psicología, el malestar debe ser corregido o eliminado cuanto antes, esto refuerza un tipo de negación afectiva que patologiza la experiencia humana en su dimensión más elemental.

De tal suerte, uno de los efectos más preocupantes de la Psicología Positiva radica en su potencial para convertirse en un dispositivo normativo que impone la obligación de estar bien y de experimentar emociones positivas de manera constante. Esta exigencia de bienestar perpetuo no sólo trivializa las experiencias de dolor, pérdida o sufrimiento, sino que puede producir efectos paradójicos de infelicidad, culpa y autoacusación en quienes no logran sostener el mandato de la positividad. La felicidad se transforma en un imperativo moral, generando un “régimen afectivo” que penaliza emocionalmente a los sujetos que no se adaptan a él, contribuyendo a nuevas formas de malestar subjetivo bajo ropajes aparentemente benévolos.

Este mandato de bienestar, lejos de ser universal, responde a un modelo cultural específico: individualista, meritocrático, neoliberal. La felicidad se concibe como resultado de la autorrealización, la autonomía y el éxito personal, lo cual excluye otras formas posibles de vivir lo bueno, lo pleno o lo deseable. Culturas orientadas a la interdependencia, la armonía relacional o la compasión quedan fuera del radar conceptual de una psicología centrada en la agencia individual y el rendimiento emocional.⁹

humanas en lugar de trastornos o déficits. No obstante, ampliamente cuestionada por su sesgo individualista y su afinidad con la lógica neoliberal de rendimiento. De hecho, la crítica de Cabanas e Illouz (2019) refiere explícitamente a él como figura fundacional de esta psicología.

⁸ Que, lejos de ser disfuncionales, pueden ser respuestas legítimas a condiciones de vida adversas, e incluso motor de acción transformadora. Tal como lo advierten Fernández-Ríos & Vilariño, esta división dicotómica es simplista y responde más a una valoración moral que a una comprensión científica: “... se debe reconocer, como ya se ha señalado, por un lado, el poder positivo del pensamiento negativo; y, por otro, el lado oscuro de las emociones positivas. No se puede negar, ni obviar, la valía de los procesos emocionales, los pensamientos y las estrategias de afrontamiento negativas...” (2018, p.127).

⁹ Sin mencionar que, pesar de declararse anclada en la metodología científica, la Psicología Positiva presenta serias limitaciones en cuanto a la calidad y el rigor de sus investigaciones. Se basa, en

La felicidad, más que una experiencia abierta o plural, se ha transformado en un imperativo cultural; hay que ser feliz, mostrarlo, sostenerlo. Este deber afecta la esfera íntima, instaurando una forma de control subjetivo que reprueba las expresiones de dolor, melancolía o desesperanza. Como señala Vázquez (2013), se impone un modelo de emocionalidad positiva que, bajo apariencia de libertad, impone la autocensura de los afectos considerados “negativos”. En este régimen, el sufrimiento no encuentra legitimidad ni escucha, se interpreta como un desajuste que debe corregirse. La tristeza, lejos de ser parte constitutiva de la experiencia humana, se convierte en anomalía que debe gestionarse a través de intervenciones técnicas o productos de consumo.

Uno de los efectos más perniciosos del discurso positivo radica en su capacidad para psicologizar la desigualdad. Al reducir los malestares sociales a estados mentales, la Psicología Positiva opera como una forma de “deshistorización”, es decir, oculta las raíces estructurales del sufrimiento bajo explicaciones individualizadas. La precariedad, el desempleo, la exclusión o la sobreexplotación no son leídos como problemas colectivos, sino como oportunidades para crecer emocionalmente o mejorar habilidades personales. Se configura así una forma sofisticada de culpabilización del sujeto, al tiempo que se exime al orden social de toda responsabilidad sobre el sufrimiento que produce (Vázquez, 2013, p. 7).

Resulta paradójico que, al intentar “despatologizar” la psicología, termine promoviendo una nueva forma de dependencia, ya no se trata de acudir al psicólogo para resolver un trauma o una disfunción, sino para aprender a ser feliz. Así, el malestar no desaparece: se transforma en déficit, en incapacidad formativa, en falta de alfabetización emocional. En lugar de politizar el sufrimiento, se privatiza bajo el modelo de la competencia individual.¹⁰

Frente a ello, urge recuperar una lectura crítica del malestar que permita comprenderlo no como error emocional ni como fallo adaptativo, sino como signo de una ruptura entre el sujeto y su mundo. Repolitizar el sufrimiento implica devolverle su dimensión histórica, colectiva y estructural, resistiendo a su absorción en el mercado.

La crítica de Pérez-Álvarez (2012) a la psiquiatría es dura: plantea que los llamados “trastornos mentales” no constituyen entidades naturales descubiertas por la ciencia médica, sino construcciones histórico-sociales que emergen de formas particulares de interpretar y codificar el malestar humano. Esto significa que, estos trastornos no existen en sí mismos como realidades biológicas autónomas, sino que son invenciones conceptuales sostenidas por discursos institucionales y sistemas clasificatorios como

gran parte, en estudios correlacionales no replicables en diseños longitudinales ni intraindividuales, lo cual impide establecer relaciones causales robustas. Además, la dispersión teórica, sumada a la proliferación de conceptos no claramente diferenciados (felicidad, autoestima, bienestar, optimismo), entorpece el desarrollo de un marco referencial coherente, socavando su pretendida cientificidad. (Prieto-Ursúa, 2006; Fernández-Ríos y Vilarinho, 2018).

¹⁰ La crítica a este modelo ha sido desarrollada también por Pérez-Álvarez y Sánchez (2018), donde advierten que la psicología positiva ha dejado de ser un enfoque científico para convertirse en una ideología cultural, que impone un imaginario de salud basado en el control emocional, el optimismo obligatorio y la supresión del conflicto.

el DSM.¹¹ Tal invención implica la imposición de un marco que determina qué cuenta como patología, a quién se diagnostica y bajo qué criterios. La enfermedad mental, en este sentido, es una categoría normativa.

Así, lejos de ser neutro, el acto diagnóstico configura identidades, moldea trayectorias y a menudo perpetúa la cronificación del malestar, naturalizándolo como un déficit individual. Este proceso puede generar un cierre sobre el sentido de la experiencia y reducir las posibilidades de reapropiación crítica del propio sufrimiento.

Fernández- Ríos & Vilariño (2018) subrayan que este discurso coincide plenamente con las exigencias del orden neoliberal, al promover individuos autorresponsables y emocionalmente adaptables. En esta misma línea, el trabajo de Marino Pérez-Álvarez (2021) profundiza la crítica desde una perspectiva epistemológica, al denunciar la confusión entre ciencia y pseudociencia dentro de la psicología contemporánea.

Pérez-Álvarez (2012) propone una psicología crítica que recupere el malestar como experiencia con sentido, situada histórica y culturalmente, y abierta a la interpretación. Este enfoque no niega el sufrimiento, pero rechaza su naturalización como trastorno. Se trata de “desmedicalizar” lo humano para reabrir el horizonte del sentido, la narrativa y la agencia. En lugar de traducir el malestar a una categoría diagnóstica, la psicología crítica apuesta por una escucha capaz de situarlo en contextos relacionales, sociales y existenciales, devolviendo al sujeto la posibilidad de comprender, transformar y resignificar su experiencia.

2.2. Mercado del bienestar y banalización del sufrimiento

Esta subjetividad emocionalmente eficiente encuentra su correlato económico en un mercado del bienestar que transforma el malestar en oportunidad de consumo. La mercantilización de la felicidad no es solo simbólica: organiza industrias, discursos y prácticas que trivializan la complejidad del sufrimiento humano.

El éxito de la Psicología Positiva no puede entenderse sin considerar su inserción en un circuito económico que mercantiliza el bienestar. Se ha convertido en un producto de alto consumo en el ámbito editorial, organizacional, educativo y terapéutico. A través de la simplificación de su lenguaje y de la promesa de resultados rápidos, se adapta perfectamente a las exigencias del mercado emocional contemporáneo.

Fernández-Ríos y Vilariño identifican en este proceso un fenómeno preocupante: la pérdida de densidad crítica y teórica del discurso psicológico en favor de una lógica de aplicación inmediata, superficial y orientada al consumo. Esta instrumentalización convierte las emociones en recursos funcionales, subordinando la complejidad del sufrimiento humano a soluciones rápidas, estandarizadas y efectistas.

Por su parte, Vázquez (2013) también señala que la expansión del discurso positivo ha dado lugar a un mercado amplio de productos y servicios asociados al bienestar:

¹¹ Puntualmente, lo que acusa es que funciona como una tecnología clasificatoria que traduce males-tares complejos en códigos clínicos estandarizados. Este modelo de clasificación opera a través de criterios operativos que favorecen la cuantificación y la codificación, pero que omiten dimensiones fundamentales de la experiencia subjetiva, tales como el sentido personal, el contexto cultural o la trayectoria vital del individuo.

libros de autoayuda, talleres de motivación, aplicaciones de coaching emocional, etc. Esta industria de la felicidad transforma el malestar en oportunidad de consumo. Hay que resaltar que, lo que se vende no es solo una promesa de mejoría, sino una forma particular de subjetividad: autónoma, positiva, emprendedora, autorresponsable. La lógica de la autoayuda impone un modelo de solución estandarizada y apolítica del sufrimiento, que desactiva la potencia crítica de las emociones y reprime la posibilidad de pensar el malestar como signo de un mal común.¹²

Bajo el mismo tenor, Bueno (2005) señala que la felicidad ha sido capturada por el mercado como producto, se vende en forma de libros de autoayuda, cursos, terapias exprés, etc. Esta mercantilización banaliza la complejidad de lo subjetivo y alinea el deseo con la lógica del consumo.

2.3. La individualización del malestar en la cultura terapéutica

Como se desarrolló previamente, la narrativa del bienestar individual se articula con lógicas de normalización y control que niegan el conflicto estructural. Esta lógica se sostiene, en buena medida, sobre la exaltación de la individualidad, una de las implicaciones más preocupantes de la organización social capitalista y de sus prácticas de consumo. Tal como señala Eva Illouz (2010, p.13), la ideología individualista cobra fuerza a través de discursos terapéuticos que operan como prácticas de poder: se apropian de la vida privada, desarticulan los vínculos comunitarios y reconfiguran la subjetividad desde un yo centrado en sus deseos y necesidades. De este modo, lo común se ve desplazado por una subjetividad autosuficiente, funcional y productiva.¹³

Los discursos terapéuticos, entonces, no solo refuerzan el poder simbólico del capitalismo y de la cultura empresarial, sino que construyen activamente una noción de individualidad que luego legitiman. Esta construcción es posible porque el Estado mismo provee los marcos culturales, morales y semánticos que definen al “yo psicológico” desde el cual operan estas prácticas (Illouz, 2010, p.211).

Uno de los efectos más visibles de este proceso es la disolución del ámbito de lo social. Esta ruptura hace inviable una lectura política del malestar y refuerza su absorción por discursos terapéuticos alineados con el ideal de felicidad científicamente validado, funcional al neoliberalismo. Un caso paradigmático de estos excesos es el incremento sostenido de diagnósticos de depresión, así como del consumo global de antidepresivos. Ehrenberg (2000, p.11) ya advertía que la depresión se ha convertido en una categoría instrumental para enmarcar sufrimientos diversos como afecciones

¹² Algo también denunciado por Bueno (2005), “el mito de la felicidad” desactiva la potencia política del conflicto, en vez de canalizar el malestar hacia formas de organización o transformación colectiva, lo redirige hacia el ajuste emocional. La promesa de felicidad individual se vuelve una herramienta de domesticación social. La crítica al mito de la felicidad muestra cómo el sufrimiento puede ser reapropiado como clave de lectura del mundo, y no como simple síntoma a erradicar.

¹³ Al hacernos un llamamiento a retirarnos dentro de nosotros mismos, la doctrina terapéutica nos ha hecho abandonar los grandes mundos de la ciudadanía y la política, y no puede proporcionarnos un modo inteligible de conectar el yo privado con la esfera pública, porque ha vaciado al yo de su contenido comunitario y político, reemplazándolo por su preocupación narcisista por sí mismo.” (Illouz, 2010, p.13).

psíquicas tratables farmacológicamente, anestesiando así su posible dimensión estructural. En los últimos años, esta tendencia no solo se ha confirmado, sino que se ha intensificado, como muestran diversos estudios epidemiológicos en salud mental. Autores como Marino Pérez Álvarez (2021) han denunciado la creciente “biologización” del sufrimiento humano y la medicalización de la vida cotidiana, lo que refuerza una concepción individualizante del malestar y neutraliza su potencial político.

Esta operación nos conduce a preguntar ¿por qué se insiste en tratar la depresión como una dolencia individual sin considerar lo que dice sobre las condiciones sociales actuales? ¿Qué se pierde cuando se excluyen los matices existenciales, relacionales y comunitarios de estos malestares? Tal vez, como sugiere Ehrenberg, se trata de un llamado desde la existencia común, del cual buscamos escapar a toda costa.

Bajo la misma línea, Edgar Cabanas y Eva Illouz (2019) han documentado cómo la llamada *ciencia de la felicidad* ha contribuido a consolidar un modelo psicologicista del malestar. En *Happycracia*, los autores muestran cómo la industria del bienestar ha patologizado emociones y comportamientos que podrían entenderse como respuestas normales, incluso lúcidas, ante contextos de precariedad, hipercompetencia y aislamiento. La depresión, en este contexto, deja de ser leída como síntoma de una disonancia social o política, y pasa a ser entendida como una “desviación” individual a corregir, medicalizar o reentrenar, desactivando así cualquier potencial crítico.

Además, el fenómeno no se limita a un contexto particular. Informes recientes de la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2022;2023) revelan un aumento sostenido en los diagnósticos de trastornos depresivos y en el consumo de psicofármacos a nivel global, con especial incidencia en mujeres, jóvenes y poblaciones urbanas. Este crecimiento no ha estado acompañado de un debate proporcional sobre las condiciones estructurales que lo propician, sino más bien de una expansión de dispositivos de intervención clínica y farmacológica. La medicalización del sufrimiento se vuelve así no solo un síntoma, sino también una forma de gobierno de la subjetividad: se prescribe el silencio, la adaptación y la resiliencia, al tiempo que se clausura la pregunta por los vínculos sociales y las condiciones de posibilidad de otras formas de vida.¹⁴

Bajo el mismo tenor, el psiquiatra José Luis Marín López (2025) advierte sobre los riesgos de reducir el sufrimiento humano a un mero desequilibrio neuroquímico.¹⁵ En una entrevista concedida a *La Vanguardia*, afirma: “A lo mejor, en vez de un psiquiatra, necesitan a alguien que pueda modificar los determinantes sociales que generan el malestar en el trabajo, el transporte, en la vida. No siempre se resuelve con

¹⁴ En el primer año de la pandemia, la prevalencia de ansiedad y depresión subió un 25 %, según informes de la OMS (<https://www.who.int/es/news/item/02-03-2022-covid-19-pandemic-triggers-25-increase-in-prevalence-of-anxiety-and-depression-worldwide>). Según la OMS, aproximadamente el 5 % de adultos en el mundo sufren depresión, lo que representa cerca de 280 millones de personas (<https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/depression>). En países de la OCDE, el consumo de antidepresivos (medido en dosis diarias definidas) se incrementó casi un 50 % en la última década, según cifras de la OMS y registros farmacéuticos. Véase Madueño-Caro et. al. (2025) <https://doi.org/10.1016/j.aprim.2025.103234>.

¹⁵ <https://www.lavanguardia.com/magazine/bienestar/20250317/10486626/jose-luis-marin-psiquiatra-enfermamos-psiquitrializacion-nadie-escucha-mmn.html>

psicofármacos, no es una carencia o alteración de la serotonina. La sociedad no queda libre; el problema colectivo se convierte en individual, y eso es un poco tramposo”.

Marín no solo cuestiona el modelo biomédico hegemónico, sino también la lógica mediante la cual se transfiere la responsabilidad del malestar desde las estructuras sociales al individuo. Como él mismo señala: “El sufrimiento existe, la población está mal. Los problemas de salud mental son la primera causa de afectación en España. El problema es considerar ese sufrimiento como una enfermedad mental individual. Eso es una trampa”.

En este marco, la exaltación del yo, la gestión emocional individualizada y la obligación de autorrealización se convierten en extensiones simbólicas de la medicalización: formas de “curar” o ajustar al sujeto desde adentro, sin cuestionar el orden que produce ese sufrimiento.

Por otro lado, el discurso del individualismo se manifiesta con fuerza en las narrativas identitarias, donde el yo se convierte en objeto de culto. Como advierte Sibilia (2008, p.124), la libertad, deja de ser categoría política y existencial, y se convierte en medio de realización personal. Lo apremiante es ahora la singularidad individual, la marca única que distingue y separa al sujeto de los demás, con el consiguiente empobrecimiento de las experiencias compartidas y el debilitamiento del lazo social.

Paradójicamente, esa misma exaltación del yo conduce a una profunda soledad, que no se resuelve, sino que se amplifica en los entornos digitales. En ellos, la mirada del otro funciona como espejo constante pero insaciable, y la individualidad se convierte en encierro. Las tecnologías digitales, lejos de contrarrestar esta tendencia, la refuerzan. El algoritmo no ofrece lo diferente, sino lo similar, reafirmando preferencias y cerrando el horizonte de lo común. Google y las plataformas sociales personalizan la experiencia hasta tal punto que disuelven lo público en un “espejo narcisista”. Así, las tecnologías de la información se integran con la economía neoliberal, produciendo una subjetividad aislada, comparativa y funcional, cuya ilusión de bienestar coincide con su forma de captura.

Cabe matizar, sin embargo, que los efectos de este proceso no son homogéneos. Diversos estudios transculturales han mostrado que la relación entre redes sociales, subjetividad y malestar puede variar significativamente según se trate de sociedades con mayor orientación individualista o colectivista. En este sentido, el análisis debe atender también a las condiciones culturales que median la interiorización de estos discursos y prácticas.¹⁶

3. Miedo y emocionalidad: espantapájaros de déficits estructurales

Si en el apartado anterior se abordó cómo la exaltación del yo y la interiorización de discursos terapéuticos contribuyen a despolitizar el malestar, en esta sección se examina cómo el miedo y la emocionalidad, tanto desde el aparato económico-mercadológico-

¹⁶ Arpaci, I., (2020), “Culture and social media addiction: The role of individualism and collectivism”, *International Journal of Mental Health and Addiction*, 18, pp. 572–583.

co como desde la intervención clínica, operan como dispositivos que neutralizan el conflicto social y desactivan su potencial transformador.

De acuerdo con Franco Berardi (2003), la felicidad capitalista, alimentada por la mercadotecnia y la cultura de masas, ha dejado de ser un horizonte ético para convertirse en una obligación productiva. En este marco, las relaciones sociales son desplazadas por relaciones económicas y el afecto, por el cálculo: “no existe ya relación entre humanos que no sea definible como *business*” (Berardi 2003, p. 29). Esta traducción de lo vital en valor de intercambio incide también en la forma en que se vive y se gestiona el sufrimiento.

Este alejamiento de lo social, al que se suma el énfasis desproporcionado en la emocionalidad promovido por discursos mediáticos y terapéuticos, afecta directamente nuestra concepción de libertad. La lógica de productividad y competitividad que impone el capitalismo no solo redefine las condiciones materiales de vida, sino que también transforma la relación con el dolor. La experiencia del sufrimiento se vuelve casi insostenible, si escapa al control, sea farmacológico o conductual, deja de tener lugar en el imaginario contemporáneo. Se patologiza, se silencia o se vuelve disfuncional. Como señala Braidotti (2009), el dolor puede contener una potencia transformadora; López Petit propone recuperar su politicidad, no como síntoma, sino como grieta en la lógica dominante. El malestar, lejos de ser un desajuste bioquímico, puede leerse como el peso existencial que impone la ideología capitalista en la era global.¹⁷

En esta línea, Berardi (2003, p. 45) advierte que la energía deseante, ese nexo entre el querer vivir y la acción, ha sido desplazada hacia esferas de utilidad socialmente legitimadas. El deseo queda aplazado, subsumido en lo intercambiable. La vida se experimenta como una suspensión constante de sí misma, y la experiencia subjetiva se va alejando tanto de lo íntimo como de lo común. Esta desconexión alimenta las crisis de sentido, que luego son absorbidas y recodificadas por discursos terapéuticos o métodos introspectivos que prometen alivio sin transformación. El resultado es una doble operación, primero se vacía el malestar de contenido político y luego, se devuelve al sujeto como un problema de ajuste personal.

En este contexto, cabe preguntarse si no es precisamente este aplazamiento sistemático del vivir, esa postergación constante de la experiencia íntima y compartida de la existencia, lo que nos ha ido desconectando de lo real, volviéndolo extraño, incluso temido. ¿No radica ahí una de las raíces más profundas de las crisis de sentido que discursos terapéuticos e introspectivos han capitalizado? ¿No es esta forma de malestar silenciada bajo diagnósticos o fórmulas de autoayuda la expresión de una necesidad colectiva insatisfecha, de un querer vivir que no se ajusta a las coordenadas del orden actual? Y si esto es así, ¿no exige ese malestar una lectura política, más que clínica, que lo reconozca como síntoma de un déficit estructural en el modo de organizar la vida en común?

¹⁷ “El retorno de lo subjetivo-personal a lo colectivo-impersonal requiere volver a plantear el malestar (social) como la nueva cuestión social” (López Petit, 2009, p.110).

3.1. Cultura del miedo y bloqueo político

Este proceso se intensifica con la consolidación de lo que se ha denominado la cultura del miedo. Si bien los niveles de seguridad material en las sociedades occidentales nunca han sido tan altos, la percepción de amenaza y vulnerabilidad es creciente. Ulrich Beck (1992) fue pionero en conceptualizar este fenómeno como “la sociedad del riesgo”, donde la gestión constante del peligro se convierte en el eje organizador de la vida social. Más tarde, Anthony Giddens (1999) amplió esta noción como parte de la modernidad reflexiva, caracterizada por una conciencia permanente de la contingencia y la incertidumbre.

Desde esta perspectiva, el miedo se ha vuelto estructurante. La toma de decisiones, incluso en la vida cotidiana, se filtra a través de discursos que enfatizan el riesgo y el peligro. Como observa Frank Furedi (2002, p.10), expresiones como “plaga”, “epidemia”, “en riesgo de” o “síndrome” proliferan en el lenguaje público, moldeando nuestra forma de interpretar la experiencia. Esta saturación de alertas erosiona la capacidad de asumir el riesgo como posibilidad creativa y lo transforma en “parálisis preventiva”. La cultura del miedo, entonces, bloquea la politización del malestar, inhibiendo la emergencia de alternativas colectivas.

Asimismo, el énfasis en la emocionalidad como forma de control no se limita al discurso mediático. También es central en la lógica terapéutica, que se presenta como una vía de “acompañamiento” pero actúa como tecnología de normalización. La terapia ya no busca transformación sino ajuste; su objetivo es devolver al individuo al funcionamiento esperado, es decir, al orden social vigente. Como afirma Furedi (2003, p. 95): “La intervención terapéutica puede eludir la resistencia del individuo e influir en su vida interior”. Bajo este enfoque, la vulnerabilidad es gestionada a través de dispositivos clínicos que, lejos de cuestionar el sistema, refuerzan su legitimidad.¹⁸ Por tanto, el miedo y la emocionalidad no son síntomas espontáneos de una sociedad estresada, sino engranajes activos de una maquinaria que evita que el dolor se convierta en protesta, y que el malestar encuentre una traducción política. La transformación requiere recuperar esas experiencias no como desviaciones patológicas, sino como manifestaciones de una subjetividad que todavía resiste.

3.2. “Individuo flotante” y redención emocional

En el contexto de la reconfiguración subjetiva promovida por el neoliberalismo, resulta pertinente recuperar las nociones de “individuo flotante” y “hetería soteriológica” elaboradas por Gustavo Bueno. El primero alude a un sujeto desanclado de tradiciones colectivas, cuerpos intermedios o estructuras políticas sólidas, reducido a la gestión solitaria de su interioridad emocional. Este individuo, desprovisto de una inscripción comunitaria o histórica, se ve obligado a interpretar su malestar como fracaso íntimo, y no como expresión de condiciones estructurales. A su vez, la emergencia de “heterías soteriológicas”, grupos cerrados que presumen la capacidad de brindar “salvación” afectiva o espiritual, opera como refugio ilusorio ante el desamparo producido

¹⁸ Traducción propia del original en inglés.

por dicha “flotación”. Estas comunidades, ya sean espirituales, terapéuticas o motivacionales, prometen curación a través de la pertenencia afectiva y la autosuperación, pero lo hacen escindidas de toda praxis transformadora y sin articularse con la tensión social real. En lugar de generar una politización del malestar, lo suplantando en una narrativa de redención individual, que refuerza el aislamiento y sostiene la lógica de autogestión emocional como horizonte último. Así, la figura del individuo flotante, contenido en una hetería soteriológica, encarna el fracaso de lo colectivo ante la hegemonía de un sujeto gobernado por el imperativo de ser feliz. El uso contemporáneo de la terapia puede pensarse, en diálogo con Gustavo Bueno (1981), como una forma de “hetería soteriológica”, agrupaciones o sistemas ideológicos que prometen la salvación individual en un entorno desarticulado. En ese sentido, el sujeto contemporáneo encarna un “individuo flotante”, alguien desvinculado de la comunidad, que encuentra en el aparato terapéutico no tanto un espacio de cuidado como una estructura de sujeción disfrazada de auxilio. La terapia, al centrar la atención en la gestión emocional, aleja el conflicto de sus determinantes estructurales y consolida la dependencia del sujeto con el orden establecido.

4. Vulnerabilidad y sentido comunitario

Hemos visto que la reducción de los malestares contemporáneos a desórdenes individuales no solo invisibiliza sus causas sociales, sino que refuerza una subjetividad marcada por la autoacusación y la búsqueda permanente de reparación interna. Frente a este escenario, donde el sufrimiento es encapsulado en marcos clínicos y gestionado farmacológicamente, se vuelve urgente recuperar su dimensión compartida y estructural. En este punto, resulta necesario problematizar la noción misma de vulnerabilidad, no como un déficit personal que debe superarse, sino como una experiencia común que expone los límites del modelo de autosuficiencia neoliberal. La pregunta entonces no es cómo evitar el sufrimiento, sino cómo reapropiarlo políticamente para reconstruir otras formas de vinculación y sentido. La “emocionalización” del malestar y la patologización del sufrimiento individual no sólo desactivan su dimensión política, sino que también distorsionan el concepto mismo de vulnerabilidad. Este término, ampliamente utilizado en discursos contemporáneos, requiere una revisión crítica que evite su captura por lógicas terapéuticas y emocionalistas.¹⁹

4.1. Crítica a la vulnerabilidad “emocionalizada”

Según Boné Pina (2010, p.24), la vulnerabilidad puede entenderse como una susceptibilidad a heridas físicas, emocionales o morales. Sin embargo, esta amplitud semántica abre la puerta a ambigüedades importantes. El autor señala la necesidad de distinguir

¹⁹ Tal como señala Illouz (2007), el capitalismo emocional ha fomentado una cultura donde las heridas personales son entendidas como disfunciones íntimas, desvinculadas de los contextos relacionales e históricos que las originan. Illouz sostiene que la cultura capitalista “ha alimentado una poderosa cultura emocional” en la que la vulnerabilidad y el sufrimiento se configuran como asuntos íntimos, ajenos a su contexto social.

entre herida (visible, concreta) y afección (menos tangible, más difusa), ya que la segunda se presta fácilmente a una lectura exclusivamente psicológica o emocional. Bajo este marco, la noción de vulnerabilidad corre el riesgo de reducirse a un estado afectivo subjetivo, en lugar de pensarse como una condición relacional y estructural. De ahí que Boné Pina advierta sobre la fusión entre la cultura terapéutica y la emocionalista, en la que el sufrimiento queda atrapado en una lógica individualista. No obstante, es posible recuperar una noción de vulnerabilidad como potencia. Más que un “estado de cosas”, la vulnerabilidad puede ser pensada como un “estado de condiciones”, un espacio de apertura ontológica que da cuenta de nuestra interdependencia y de la exposición estructural que compartimos. Desde esta perspectiva, Rosi Braidotti (2009) propone una crítica radical a las lecturas que entienden la vulnerabilidad como mera debilidad corporal, como penuria emocional o como parálisis moral. Para la autora, estas concepciones, aunque bien intencionadas, refuerzan la victimización, la impotencia y la dependencia institucional. Sin embargo, Braidotti sostiene que no es posible construir un principio ético transformador sobre una idea homogénea de vulnerabilidad compartida. Las heridas sociales son inconmensurables e incompensables, es decir, provienen de desigualdades estructurales que no pueden resolverse apelando a la empatía o al consuelo emocional. En este sentido, la apelación abstracta a una “vulnerabilidad común” puede servir como mecanismo de silenciamiento, disfrazando con el lenguaje del cuidado la injusticia material que subyace al orden neoliberal. En este sentido, ser vulnerable no significa ser débil sino reconocerse como un ser expuesto, interdependiente y afectado por las condiciones sociales, mediadas por un Estado, que hacen posible o precaria la vida. Entendida así, no describe un estado emocional sino una condición estructural, un indicador político de injusticias, que revela necesidades. Por ejemplo, durante una crisis sanitaria, no todos somos igualmente expuestos, la vulnerabilidad se distribuye de forma desigual según el acceso a cuidados, recursos o reconocimiento.

4.2. Politizar el malestar, resignificar la vulnerabilidad

Por su parte, y frente a la economía del bienestar forzado, Vázquez (2013, p.15) sugiere una ética alternativa: aquella que reconoce el malestar como parte constitutiva de la vida y como ocasión para la escucha, el vínculo y la transformación. No se trata de idealizar el sufrimiento, sino de restituirle su valor experiencial y su densidad existencial. Esta ética del cuidado implica resistir al impulso de medicalizar o gestionar de inmediato todo dolor, y abrir espacios donde el sufrimiento pueda ser nombrado, narrado y compartido sin quedar inmediatamente absorbido por una lógica diagnóstica o instrumental.²⁰ Solo desde esta reapertura del malestar puede surgir una

²⁰ La noción de una “ética del cuidado” no está formulada por Vázquez, pero la intención de devolver legitimidad al sufrimiento, reconocerlo sin patologizarlo y resistir su normalización mercantil se alinea con lo que, desde otras tradiciones (como la filosofía moral, la ética feminista o incluso la psicología comunitaria), se ha descrito como una ética del cuidado. Un enfoque que valora la vulnerabilidad, la interdependencia y la escucha atenta, en contraposición con modelos de autonomía hiperindividualista y de autoeficacia emocional.

subjetividad no colonizada por el mandato de felicidad. Vázquez propone recuperar una comprensión del malestar como experiencia legítima, no patológica, que requiere espacios de reconocimiento y escucha antes que de corrección emocional. Esta postura implica resistir la inmediatez diagnóstica y el mandato de positividad, favoreciendo una relación más honesta con la propia vulnerabilidad. La crítica de Fernández-Ríos y Vilarinho (2018) a la Psicología Positiva, promueve una psicología que asuma la complejidad del sufrimiento, la conflictividad inherente al sujeto, y el carácter situado, relacional y cultural de las experiencias humanas. Frente a la psicología del éxito personal y la autoayuda optimista, se reivindica un enfoque que integre las dimensiones existenciales, sociales y éticas de la vida psíquica. Esta psicología no pretende eliminar el malestar, sino comprenderlo, darle sentido y restituirlo como parte legítima del proceso de subjetivación. Solo desde esta perspectiva es posible pensar una práctica psicológica crítica, comprometida y no instrumental. Por ello, se vuelve urgente transformar el dolor, “despsicologizar” el malestar y recuperar su dimensión política. La vulnerabilidad, comprendida desde esta clave, no implica pasividad, sino la posibilidad de articular un sentido comunitario no basado en la compasión, sino en la acción colectiva. Reconocerse vulnerable no es renunciar a la agencia, sino asumir que el yo es siempre relacional y que el sufrimiento puede ser el lugar desde el cual se inicia una nueva forma de estar juntos. Politizar el malestar exige, entonces, rechazar su apropiación clínica y abrirlo a nuevas coordenadas de experiencia, acción y sentido. En este sentido, el desplazamiento de la vulnerabilidad hacia el plano estrictamente emocional no sólo vacía su potencial político, sino que contribuye a reforzar los dispositivos neoliberales de adaptación individual y dependencia institucional. Tal como propone Marina Garcés (2019), solo desde la vulnerabilidad compartida puede surgir una potencia del pensamiento capaz de pensar críticamente el daño y la precariedad. Como se verá en el siguiente apartado, en la práctica filosófica situada, el malestar no se trata como un fallo individual, sino como señal de daño social que requiere cuidado, reparación y un ejercicio político del decir y el pensar. Lo que se plantea aquí es que la vulnerabilidad, lejos de ser un estado de debilidad personal, puede entenderse como una condición estructural que evidencia la necesidad de lo común. Esta lectura permite transformar el malestar, ya no como patología individual, en fuerza colectiva, y con ello recuperar el sentido político de los vínculos, de la interdependencia y de la acción compartida. Politizar el malestar, entonces, también exige politizar la vulnerabilidad, devolverla al campo de lo relacional, lo histórico y lo social, y rechazar su captura por discursos que buscan contener, y no transformar, la herida que atraviesa nuestras vidas.

5. El espacio de la consultoría filosófica: apertura crítica ante la psicologización del malestar

A lo largo de este trabajo se ha intentado mostrar cómo el malestar contemporáneo ha sido progresivamente reducido a categorías clínicas, emocionales e individuales, ocultando así su origen estructural. La felicidad obligatoria, la exaltación del yo, la

psicologización de la vulnerabilidad, el miedo y la emocionalidad como mecanismos de control, todo ello, configura una constelación que impide leer el malestar como síntoma de un conflicto social y político más profundo. En lugar de abrirse a su interrogación, el sufrimiento se gestiona, se trata, se silencia. Pero si el malestar ya no puede ser apropiado por las categorías clínicas convencionales, ¿dónde puede alojarse sin ser neutralizado? ¿Cómo pensar un espacio donde no se devuelva como síntoma individual, sino como pregunta colectiva? En otros términos, si el sufrimiento ha sido desplazado hacia el individuo, silenciado en su dimensión política y gestionado mediante lógicas técnicas, ¿qué espacios quedan o pueden construirse para volver a pensarlo en su espesor existencial y social? En este horizonte, se vuelve urgente ensayar formas distintas de escucha y reflexión, espacios que no busquen corregir ni curar, sino sostener el malestar como grieta y posibilidad. Una de estas formas, todavía periférica pero creciente, es la consultoría filosófica. Lejos de proponerse como una alternativa terapéutica, esta práctica puede habilitar un modo de acompañamiento no medicalizado ni directivo, y más bien fundado en la pregunta, el pensamiento y el cuestionamiento de las categorías que configuran nuestra vida emocional, moral y política. Sumiacher et al. (2021) han señalado que la filosofía, históricamente distanciada de la vida común, puede recuperar su potencia crítica cuando vuelve a implicarse con los conflictos de la existencia cotidiana.²¹ En este sentido, la consultoría filosófica se presenta no como solución ni como doctrina, sino como un lugar desde donde pensar lo que duele. Así lo plantean también autores como José Barrientos Rastrojo, al distinguir entre una línea lógico-argumental y otra experiencial en la filosofía aplicada, y Ran Lahav, quien concibe la práctica filosófica como una forma profunda de autoindagación compartida. La práctica filosófica contemporánea cuenta con diversas genealogías. Una de sus formulaciones más influyentes proviene del filósofo alemán Gerd Achenbach, quien en los años ochenta propuso la consultoría filosófica como alternativa al discurso clínico, recuperando el ejercicio del pensar como modo de orientación en contextos de malestar. Sin embargo, más allá de sus formas iniciales, estas prácticas han adquirido en las últimas décadas un cariz político y colectivo, como lo demuestra el Programa Boecio de Barrientos Rastrojo.²² Ahora bien, no se trata aquí de idealizar la filosofía. Como disciplina polémica y plural, la filosofía no ofrece

²¹ En consonancia con el autor, Valencia apunta que “La idea central que rige el modelo de prácticas filosóficas es que el acto de filosofar no es exclusivo de un selecto grupo de mentes destinadas a desentrañar la verdad teórica y práctica sobre el mundo, puesto que todos, por el solo hecho de ser sujetos, hemos experimentado el ansia de filosofar y, por tanto, nos encontramos en posibilidad de ser filósofos.” (2021, p.23).

²² La consultoría filosófica es una forma de práctica que, inspirada en la mayéutica socrática, establece un diálogo entre una persona dedicada profesionalmente a la filosofía y alguien que acude con una inquietud vinculada a su vida cotidiana. A través de preguntas y conversación, el o la filósofa no ofrece respuestas cerradas ni impone directrices, sino que acompaña al consultante en un proceso de reflexión crítica sobre sus creencias, decisiones y modos de actuar, fomentando con ello el ejercicio de su autonomía. Este acompañamiento no consiste en transmitir teorías filosóficas ni en orientar la acción del otro, sino en invitar a pensar mediante el análisis, la evaluación y la problematización (Sumiacher et. al. 2025, pp. 229-230).

garantías. El impacto de una consultoría dependerá de los marcos que la orienten, de su sensibilidad ética, de su apertura crítica. También puede fallar, silenciar, repetir discursos vacíos o autoritarios. Pero su potencia, en todo caso, no reside en una doctrina, sino en la posibilidad de sostener el malestar sin sofocarlo, de pensarlo sin devolverlo como falla individual, de transformarlo en terreno de encuentro y reflexión.

5.1. La filosofía como interrupción del paradigma clínico

Como señala Valencia Magallón (2021, p. 22), la consultoría filosófica “puede proveer un antídoto valioso en contra del conservadurismo que promueve la infalibilidad de ciertos valores y cómo puede librarnos de caer en el entusiasmo acrítico que nos invita a ser felices todo el tiempo.” En esa tensión, aparece la posibilidad de reapropiar el sufrimiento como signo político, de reconocer en el malestar no solo una carga, sino una fuerza. Tal vez el objetivo no sea eliminarlo, sino abrirlo: hacer de él el punto de partida para imaginar otras formas de lo común. Frente al paradigma terapéutico que traduce el malestar en déficit individual y lo somete a protocolos de intervención psicológica, la consultoría filosófica ofrece un espacio donde dicho malestar no es patologizado, sino interrogado. No se trata de negar el sufrimiento, sino de sustraerlo del lenguaje clínico para reinscribirlo en el terreno del sentido, la responsabilidad, la acción y la comunidad. En ese marco, el papel del filósofo no es el de terapeuta, sino el de interlocutor crítico que contribuye a desestabilizar los marcos normativos de comprensión, facilitando nuevas formas de articulación simbólica con el mundo. La consultoría filosófica permite así repolitizar el malestar, devolviéndole su dimensión ética, histórica y estructural.

5.2. El malestar como posibilidad: hacia una reapropiación filosófica del sufrimiento

En este contexto de silenciamiento y despolitización del malestar, el trabajo del filósofo José Barrientos-Rastrojo ofrece un ejemplo contundente de cómo la filosofía puede convertirse en una práctica situada y transformadora.²³ Desde hace más de una década, Barrientos-Rastrojo dirige el programa experimental Boecio, pionero en llevar la filosofía aplicada a contextos penitenciarios de España, Colombia, México, Argentina y Brasil. Esta iniciativa ha involucrado a más de quinientas personas privadas de libertad en talleres filosóficos grupales, en los que el pensar se activa como una forma de reapropiarse del sentido bajo condiciones de confinamiento extremo. A través de estos espacios, la filosofía no se presenta como discurso abstracto, sino como herramienta de atención, cuidado y reflexión crítica sobre la propia experiencia de encierro. Trabajan con lecturas, discusiones grupales y preguntas que no están orientadas exclusivamente a un tratamiento psicológico o clínico sino a cuestionar su situación, sentido, acciones y relaciones interpersonales dentro de la comunidad. El enfoque que subyace a este trabajo se enmarca en lo que el autor denomina Filosofía Aplicada

²³ Como relata El País (2024), es “la primera iniciativa de este tipo en cárceles” y se caracteriza por su investigación empírica con numerosos internos. <https://elpais.com/eps/personajes/2024-05-22/la-vida-lo-angustia-mejor-llame-a-su-terapeuta-filosofico.html>

Experiencial (FAE), una modalidad que se diferencia de la Filosofía Aplicada Lógico-Argumental (FALA) en que no se limita a desarrollar competencias argumentativas, sino que busca provocar transformaciones existenciales mediante experiencias directas. Esta orientación implica que el pensamiento filosófico no se ejercita como técnica neutral, sino como práctica encarnada que involucra al sujeto en su totalidad. En el caso de los contextos penitenciarios, esta propuesta cobra una densidad particular. La vivencia del encierro, lejos de ser tratada como un síntoma clínico o un dato para la gestión disciplinaria, se convierte en materia filosófica. La experiencia de la prisión, en su radicalidad, abre un espacio para el ejercicio del pensamiento como forma de recomposición simbólica, reconstrucción narrativa y apertura a lo común. No se trata de “curar” el sufrimiento, sino de pensarlo, sostenerlo y devolverle su potencia interrogativa. Este tipo de prácticas, como las desplegadas en el Programa Boecio, muestran que la filosofía puede constituirse en una forma de acompañamiento reflexivo y crítico allí donde otros saberes tienden a gestionar, normalizar o anestesiar. En lugar de reforzar la idea de que el malestar debe ser suprimido o corregido, la filosofía permite detenerse en él para interrogarlo y reconstruirlo con otros. En contextos donde la subjetividad ha sido reducida a expediente jurídico, número de celda o diagnóstico psiquiátrico, la práctica filosófica reaparece como una forma de resistencia, pensar se vuelve un acto subversivo de recuperación de sentido. En este sentido, el trabajo de Barrientos-Rastrojo no solo ejemplifica el potencial de la filosofía para intervenir en los márgenes, sino que demuestra cómo estas prácticas pueden abrir zonas de agencia incluso en los territorios más duros del malestar contemporáneo. Por su parte, Triana Llano (2023) retoma la propuesta de José Barrientos-Rastrojo para señalar el fallo sistémico y sistemático de las tecnologías de resocialización aplicadas en el sistema penitenciario colombiano. En este contexto, se plantea la pertinencia de explorar si el componente filosófico-experiencial que introduce Boecio puede cubrir “zonas ciegas” de los programas de resocialización tradicionales, muchas veces centrados en la obediencia, la corrección o la punición. La propuesta no parte de la rehabilitación moral ni de la formación técnica, sino de la posibilidad de pensarse de otro modo en condiciones de encierro, poner en cuestión las narrativas impuestas, reapropiarse de la palabra, y ensayar otros modos de significar la experiencia de la falta, la culpa, el tiempo o la libertad. En este sentido, el Programa Boecio no suplanta la intervención institucional, pero la interrumpe desde un lugar distinto: la filosofía como ejercicio compartido.

5.2.1. Nombrar de otra manera

En *Género y feminismos en construcción a través de las prácticas filosóficas* (Sumia-cher et al., 2025), se sostiene que los malestares vinculados al género, la desigualdad o la precariedad no deben ser abordados exclusivamente desde el plano psicológico o clínico. La práctica filosófica permite “detenerse a pensar” ese malestar en su dimensión contextual, histórica y social, evitando su psicologización o patologización prematura. Esto funge como respuesta al reduccionismo neuroquímico del sufrimiento y a la medicalización como forma de silenciamiento político.

La filosofía no se ejerce como una técnica ni como un método terapéutico, sino como una forma de atención, escucha, presencia y cuidado. David Sumiacher lo llama una “ética del diálogo” que opera desde la diferencia, no desde la adaptación ni la normalización.

El texto subraya la importancia de “nombrar de otra manera”, es decir, recuperar el poder simbólico del lenguaje para significar el sufrimiento desde otras coordenadas (género, clase, territorio, experiencia encarnada). Esto implica resistir la colonización técnica del lenguaje por parte de la psiquiatría o la gestión emocional, es decir, a cómo el discurso de la felicidad y los manuales de autoayuda recodifican el malestar, volviéndolo manejable, cuantificable y políticamente inofensivo.

Sumiacher insiste en que estas prácticas tienen una función colectiva y política ya que no buscan resolver un problema individual, sino transformar las condiciones de enunciación del malestar y generar nuevas formas de convivencia.

En el mismo texto, el trabajo de Paulina Ramírez (2025, p.236) en el ámbito laboral, pone en evidencia cómo el acompañamiento filosófico puede funcionar como un espacio de interrupción crítica ante formas de malestar que suelen quedar invisibilizadas o normalizadas, particularmente en mujeres. En sus encuentros, el llanto no aparece como expresión de tristeza, sino como señal de agotamiento profundo, producto de una sobrecarga sostenida de trabajo físico, afectivo y simbólico. No se trata simplemente de emociones individuales, sino de formas de sufrimiento vinculadas a mandatos de género que sitúan a las mujeres como responsables casi exclusivas del cuidado.

Muchas de las participantes experimentaban una dilución de sí mismas en el cumplimiento de múltiples roles, madres, trabajadoras, cuidadoras, parejas, etc., hasta el punto de no reconocerse ni disponer de un tiempo propio, sin culpa ni autoexigencia. El acompañamiento filosófico, en este contexto, no busca analizar el estado emocional en clave clínica, sino abrir preguntas en torno a lo que se ha normalizado y recuperar la capacidad de agencia a través de la palabra y la reflexión compartida.

Lo relevante de esta práctica no es solo que da lugar al decir, sino que politiza lo que suele tratarse como asunto íntimo o emocional, mostrando cómo la estructura misma del trabajo reproductivo y del mandato de cuidado genera formas persistentes de malestar. El agotamiento no es tratado como déficit individual, sino como síntoma de un modo de vida que exige pensarse críticamente.

Además del agotamiento físico y afectivo, el acompañamiento filosófico permite abordar preguntas estructurales sobre el sentido del trabajo, el lugar del deseo y los desafíos que atraviesan a quienes forman parte de una organización. En el mismo trabajo de Ramírez González, se propusieron preguntas como: *¿Por qué trabajas en este lugar?* *¿Qué valoras de lo que haces?* *¿Qué desafíos enfrentas?* Estas interrogantes, lejos de constituir ejercicios abstractos, habilitaron un diálogo donde emergieron temas sensibles que muchas veces permanecen tácitos: el miedo al juicio ajeno, la autoexigencia, la sensación de no estar a la altura, la tensión entre colaboración y liderazgo, el cansancio de tener que sostener siempre una imagen fuerte o competente.

Al detenerse en estos puntos, se revelaron no solo formas de pensar arraigadas, sino modos de habitar el mundo que afectan directamente la vivencia subjetiva.

Lejos de representar soluciones acabadas o intervenciones técnicas, estas prácticas filosóficas, ya sea en el acompañamiento cotidiano de mujeres trabajadoras o en los talleres filosóficos con personas privadas de libertad, comparten una apuesta común: pensar con otros y desde lo vivido, recuperar la palabra donde el silencio se ha vuelto norma, y abrir espacios donde el malestar pueda ser escuchado sin ser patologizado. Lo que revelan estos ejercicios no es una superación del sufrimiento, sino su reubicación del síntoma al sentido, de la queja al cuestionamiento. En este desplazamiento, la filosofía no aparece como un saber experto, sino como una práctica compartida que permite “repolitizar” el dolor, sin reducirlo a ideología ni clausurarlo en la intimidad. La consultoría filosófica, en tanto ejercicio situado, no cura ni redime, acompaña, pregunta, desestabiliza. Y tal vez en ello reside su potencia.

6. Conclusiones

1. Comprender el malestar como una condición social permite desplazarlo del campo exclusivo de lo clínico para restituir su densidad política. Más que una patología individual, el malestar revela una tensión entre el deseo de vivir y las condiciones que lo frustran, entre la experiencia vital y su constante deslegitimación. En lugar de medicalizar los síntomas que emergen frente a la lógica devastadora del capital, es necesario interpretarlos como signos de un conflicto estructural que exige una lectura crítica. Solo así, la fatiga, la ansiedad o la depresión pueden recuperar su potencial como formas de resistencia ante un orden que convierte la vida misma en mercancía.
2. La construcción contemporánea del bienestar, centrada en la autosuperación, la positividad constante y la gestión emocional, se inscribe en una racionalidad neoliberal que psicologiza el sufrimiento y despolitiza sus causas estructurales. La Psicología Positiva y los discursos asociados al mercado emocional no sólo neutralizan el malestar, sino que configuran una subjetividad funcional al orden económico vigente: autónoma, resiliente y autorresponsable. En este marco, la felicidad deja de ser una experiencia plural para devenir en imperativo normativo que culpabiliza a quienes no se adaptan. Recuperar una lectura crítica del malestar implica, por tanto, resistir a esta lógica de individualización afectiva y restituir la dimensión colectiva, histórica y política del sufrimiento humano.
3. La exaltación de la individualidad no es un efecto colateral, sino una condición estructural del orden neoliberal. Al traducir el sufrimiento en términos clínicos y al privilegiar intervenciones individualizadas, se desactiva su potencia política y se clausura la pregunta por el sentido común de la vida. Los discursos terapéuticos, la industria del bienestar y las tecnologías digitales convergen en la producción de subjetividades autorreferenciales, desvinculadas y funcionales al régimen económico. Frente a ello, repensar el malestar como signo de un conflicto relacional, histórico y colectivo se vuelve una tarea urgente para resistir la captura del yo por los lenguajes de la adaptación.

4. El miedo y la emocionalidad no son simples reacciones al estrés contemporáneo, sino tecnologías afectivas que modulan la subjetividad y clausuran la posibilidad de una lectura política del malestar. Desde la cultura del riesgo hasta la industria terapéutica, pasando por narrativas de autosuperación y formas de aislamiento digital, se produce un entorno donde el sufrimiento se individualiza, se gestiona y se silencia. Recuperar su dimensión estructural y colectiva exige dismantlar estos dispositivos, habilitar espacios de reapropiación simbólica y sostener políticamente la experiencia del vacío. Solo así, el malestar podrá convertirse en lugar de resistencia y no en síntoma a corregir.

5. La reapropiación crítica de la vulnerabilidad no implica glorificar el sufrimiento ni romantizar el dolor, sino reconocer en ellos una dimensión estructural que interpela nuestras formas de vida y organización social. Despsicologizar el malestar y politizar la vulnerabilidad supone abrir un espacio donde el sufrimiento deje de ser gestionado como anomalía y pueda ser pensado como expresión legítima de una herida colectiva. Esta resignificación ética y política no solo interpela los marcos clínicos dominantes, sino que exige la reconstrucción de un sentido comunitario basado en la interdependencia, la escucha y la acción compartida.

6. La consultoría filosófica no se presenta como una solución terapéutica ni como una técnica neutral, sino como una práctica situada que permite pensar el malestar desde coordenadas colectivas, históricas y críticas. Frente a la gestión emocional del sufrimiento, su medicalización o su reducción al plano individual, esta práctica ofrece un espacio donde lo que duele puede decirse, resignificarse y politizarse. Ya sea en contextos de encierro, en espacios laborales o en experiencias marcadas por la desigualdad de género, la práctica filosófica habilita formas de reapropiación del sentido que rompen con la lógica del ajuste. Su potencia no reside en prometer alivio, sino en sostener el dolor como pregunta compartida y abrir, desde allí, la posibilidad de pensar otros modos de vida. En lugar de reprimir el dolor o dejarlo devenir en violencia sin forma, esta práctica habilita un espacio reflexivo para sostenerlo, interrogarlo y, eventualmente, transformarlo en posibilidad común.

7. El propósito de este trabajo no ha sido negar la existencia de malestares que, en determinados casos, pueden requerir atención médica o psiquiátrica. Muy por el contrario, se trata de cuestionar su captura indiscriminada por un paradigma que desactiva el potencial político del sufrimiento y lo reduce a un fallo individual. Frente a ello, se propone recuperar una visión crítica y ética de la felicidad, una que no reproduzca mandatos normativos ni silencie la dimensión estructural del dolor.

Referencias

- Achenbach, G., (2021), *La práctica filosófica*, trad. de Maximiliano Gonnet, CECAP-FI, México.
- Arpaci, I., (2020), "Culture and social media addiction: The role of individualism and collectivism", *International Journal of Mental Health and Addiction*, no.18, pp. 572–583.

- Barrientos, J., (2021), *Filosofar entre rejas*, Plaza y Valdés, Madrid.
- , (2023), *Filosofía para privados de la libertad*, Proyecto BOECIO, Sevilla.
- Berardi, F., (2003), *La fábrica de la infelicidad*, trad. de Patricia Amigot y Manuel Aguilar, Traficantes de sueños, Madrid.
- Bueno, G., (1981), “Psicoanalistas y epicúreos: Ensayo de introducción del concepto antropológico de *heterías soteriológicas*”, *El Basilisco*, no. 13, pp.12-39.
- , (2005), *El mito de la felicidad. Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices*, Ediciones B, Barcelona.
- Boné, I., (2010), “Panorámica de la vulnerabilidad”, en *Vulnerabilidad y enfermedad mental. La imprescindible subjetividad en psicopatología*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, pp.24-34.
- Braidotti, R., (2009), “Afirmación, dolor y capacitación”, en *Rosi Braidotti. Ideas recibidas. Un vocabulario para la cultura artística contemporánea*, MACBA, Barcelona.
- Vega, C. y otras, (2019), presentación de “Cuidado, común, comunidad”, *Traficantes de sueños*, Madrid, <https://www.youtube.com/watch?v=hAz0XOEBOHY>
- Ehrenberg, A., (2000), *La fatiga de ser uno mismo: depresión y sociedad*, trad. de Rogelio Paredes, Nueva visión, Buenos Aires.
- Colectivo “Espai en Blanc”, (2011), *Politzaciones del malestar*, Espai en Blanc y Bar Project, Barcelona.
- Fernandez-Ríos, L., Vilariño, M., (2018), “Historia, investigación y discurso de la Psicología Positiva: Un abordaje crítico”, *Terapia psicológica*, no. 36 (2), pp.123-133.
- Furedi, F., (2002), *Culture of Fear*, Continuum, New York.
- , (2003), *Therapy Culture. Cultivating vulnerability in an uncertain age*, Routledge, London.
- Garcés, M., (2015), *Filosofía inacabada*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Held, B., (2002), “The tyranny of the positive attitude in America: observation and speculation”, *Journal of Clinical Psychology*, no. 58, pp. 965-992.
- Illouz, E., Cabañas, E., (2019), *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, Paidós, Barcelona.
- Illouz, E., (2010), *La salvación del alma moderna: terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, trad. de Santiago Llach, Katz, Madrid.
- , (2007), *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Polity Press, Cambridge.
- López Petit, S., (2009), *La movilización global*, Traficantes de sueños, Madrid.
- , (2014), *Hijos de la noche*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Pérez-Álvarez, M., (2012), “La psicología positiva: magia simpática”, en *Papeles de Psicólogo*, no. 33 (3), pp.183-201.
- Prieto-Ursúa, M., (2006), “Psicología positiva: una moda polémica”, en *Clínica y Saludo*, no. 17 (3), pp. 319-338.
- Sumiacher, D., (2025), *Género y feminismos en construcción a través de las prácticas filosóficas*, CECAPFI-UNIMINUTO, México.

- Sibilia, P., (2008), *La intimidad como espectáculo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Triana, L. A., (2023), “Proyecto BOECIO: El estoicismo como filosofía experiencial con enfoque resocializador para las personas privadas de la libertad en Colombia”, en *VI Congreso Latinoamericano de Filosofía de la educación*, UNAD, Bogotá.
- Valencia, O., (2021), *Consultoría filosófica en México. Principios y reflexiones sobre la práctica*, México.
- Vázquez, C., (2013), “La Psicología Positiva y sus enemigos: Una réplica en base a la evidencia científica”, en *Papeles de Psicólogo*, no. 34 (2), pp.3-25.

Stoa

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 191-214

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2815

UN ANÁLISIS HISTÓRICO Y SISTEMÁTICO DE LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES

A historical and systematic analysis
of transcendental arguments

IVÁN TOMASSINI

Universidad de Buenos Aires

tomassini1517@gmail.com

Argentina

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2887-9825>

RESUMEN: Este artículo examina y reconstruye los argumentos trascendentales desde una perspectiva histórica y sistemática. Históricamente, se identifica una rica tradición previa a Kant, incluyendo ejemplos de argumentación trascendental como el *cogito ergo sum* de Descartes, el principio de no contradicción de Aristóteles y el argumento de las formas en Platón. No obstante, también se presta atención al surgimiento contemporáneo de estos argumentos. Sistemáticamente, se reconstruyen los argumentos trascendentales sobre la base de su tema, es decir, el contenido de sus premisas y conclusión. Además, se subraya la relevancia de los argumentos trascendentales en sus aspectos distintivos de condiciones de posibilidad y en su capacidad para señalar contradicciones performativas en el escepticismo, lo cual permite una reflexión sobre los fundamentos epistemológicos que de hecho posibilitan al escepticismo como postura filosófica.

PALABRAS CLAVE: Argumentos trascendentales · escepticismo · condición de posibilidad · historia de la filosofía.

ABSTRACT: This article examines and reconstructs transcendental arguments from a historical and systematic perspective. Historically, it identifies a rich tradition prior to Kant, including examples of transcendental argumentation such as Descartes' *cogito ergo sum*.

Recibido el 8 de enero de 2025

Aceptado el 15 de octubre de 2025

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

gito ergo sum, Aristotle's principle of non-contradiction, and Plato's argument from forms. However, it also pays attention to the contemporary emergence of these arguments. Systematically, transcendental arguments are reconstructed based on their theme, that is, the content of their premises and conclusion. Furthermore, the relevance of transcendental arguments is emphasized in their distinctive aspects of conditions of possibility and in their ability to point out performative contradictions in skepticism, which allows for reflection on the epistemological foundations that in fact make skepticism possible as a philosophical position.

KEYWORDS: Transcendental arguments · skepticism · condition of possibility · history of philosophy.

1. Introducción

Este trabajo ofrece una reconstrucción de los argumentos trascendentales rastreando la aparición de este tipo de argumentación en la historia de la filosofía y examinando sus elementos distintivos, específicamente, su tema o contenido. Por lo cual, este desarrollo tendrá, por un lado, una mirada histórica y, por otro, una de carácter sistemático. Este artículo sostiene que los AT, lejos de ser una reliquia kantiana, constituyen una estrategia filosófica, cuyo desarrollo puede rastrearse históricamente y sistematizarse metodológicamente.

Con respecto al aspecto *histórico* se inicia con una breve presentación de la noción trascendental en la historia de la filosofía, especialmente su origen medieval y su recepción en la modernidad, particularmente, en la obra kantiana. En base a este rápido repaso histórico también es puesta la atención en la definición de la noción trascendental. Pues en la historia encontramos aproximaciones definicionales. No obstante, la intención principal radica en comprender la noción "trascendental" en referencia a los argumentos que han sido denominados trascendentales. Para ello se emprende un recorrido histórico de este tipo de argumentación, con el propósito de aprehender su carácter trascendental y mostrar que los argumentos trascendentales no son un invento del siglo XVIII. No obstante, debe reconocerse que fue Kant quien llevó este modo de argumentación a la prominencia. No obstante, la cuestión de los argumentos trascendentales se revitaliza en el contexto contemporáneo con el argumento strawsoniano y las críticas erigidas contra los argumentos trascendentales por Stroud.

Al dejar de lado las ejemplificaciones históricas de los argumentos trascendentales, lo que sigue aborda, con un enfoque *sistemático*, el tema o contenido de dichos argumentos. El tema de los argumentos trascendentales es explícito cuando observamos el contenido de la primera premisa, segunda premisa y la conclusión de los argumentos trascendentales. La primera premisa contiene un hecho no controversial que es considerado innegable, es un tema gnoseológico y determina la fuerza de la premisa como punto de partida. En la segunda se encuentra la afirmación trascendental que postula una condición necesaria para la posibilidad del hecho en la primera premisa. Finalmente, la conclusión intenta establecer la verdad y necesidad de la condición de posibilidad ofrecida en la segunda premisa para la existencia o inteligibilidad del hecho en

la primera premisa. Por último, esbozo la finalidad de los argumentos trascendentales, la cual consiste en un propósito antiescético: buscan silenciar al escéptico mediante premisas que este acepta, pero que, para poder sostenerlas, lo obligan también a aceptar la conclusión, ya que esta constituye la condición de posibilidad de las premisas admitidas.

2. La noción de trascendental y la historia de los argumentos trascendentales

Toda noción propiamente filosófica tiene su historia. Esto quiere decir que intentar comprender una noción dentro de la filosofía, en la mayoría de los casos, aunque no necesariamente, requiere dirigirse al pasado en búsqueda del significado de las palabras que se han convertido en nociones tradicionales. El término *trascendental* no es la excepción, dado que ubicarlo en la historia de la filosofía, o en general, de las ideas, implica una investigación conceptual de la referencia y el uso del término en el contexto filosófico.

En esta búsqueda podemos comenzar con un sistema filosófico que ha puesto el término trascendental en auge, puesto que tanto sus teorías como argumentos conllevan este nombre. Nos referimos al filósofo de Königsberg, Immanuel Kant, y sus doctrinas tales como “estética *trascendental*”, “analítica *trascendental*” y “dialéctica *trascendental*”, y su famosa “deducción *trascendental*”. Pero es importante resaltar que Kant no usó el término trascendental sin explicitar su noción, es decir, la idea general de ese término. Para no remitirnos a toda la obra kantiana, podemos limitarnos a citar dos de sus obras más famosas¹, y ver las referencias y definiciones que brinda a la hora de explicitar la noción de trascendental. La primera obra es los *Prolegómenos* y la segunda la *Crítica de la Razón Pura*. Kant en los *Prolegómenos* utiliza el término ‘trascendental’ como aquello que “nunca significa una referencia a nuestro conocimiento de las cosas, sino sólo a la facultad cognitiva” (Kant, 1950, p.41), mientras que en la *Crítica* Kant caracteriza célebremente lo trascendental como “todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (Kant, 2010, p.55). En suma, Kant emplea el término “trascendental” para denotar un tipo de discurso filosófico que aborda las condiciones necesarias de toda experiencia cognoscitiva posible.

Sin embargo, esta noción puede ser rastreada con anterioridad a la obra kantiana. Sobre la inserción de la noción en el sistema kantiano von Bilderling dice que “trascendental es el término que Kant rescatara de la filosofía del medioevo para designar el tipo de conocimiento *a priori* que diera cuenta o justificara nuestro conocimiento de objetos” (von Bilderling 2001, p. 86). Precisamente es el contexto medieval al cual debemos remitirnos para ubicar la génesis del término trascendental, aunque como

¹ Cabe señalar que, aunque en los *Prolegómenos* y en la *Crítica de la Razón Pura* se encuentran las definiciones más clásicas del concepto de trascendental, en la *Crítica del Juicio* Kant parece emplear el término en un sentido distinto, lo que muestra que su noción de lo trascendental no es enteramente uniforme a lo largo de su obra.

veremos la referencia era otra, ya que en la modernidad esta noción es sometida a un giro hacia el orden subjetivo. Situar la noción de lo “trascendental” en la filosofía medieval nos conduce a lo que Jan Aertsen denomina la doctrina de los trascendentales. Esta teoría de los trascendentales (*transcendentia*) que incluye conceptos generales como “ser”, “unidad”, “verdad” y “bien” ocupa un lugar central en la filosofía medieval (Aertsen 2003, p. 30). En este contexto cabe señalar que la primera vez que aparece la expresión *scientia transcendens* es por parte de Duns Scoto quien tendrá una vigorosa incidencia en la filosofía moderna, particularmente, en la filosofía trascendental kantiana.²

Dejando la contextualización histórica de la noción y centrándonos en el aspecto definicional, es pertinente recoger los tres sentidos del término trascendental que Norman Kemp Smith ha propuesto en su comentario a la *Crítica de la Razón Pura*.

El primer sentido se refiere a un cierto tipo de conocimiento que consiste no en un conocimiento de objetos, sino de la naturaleza y las condiciones *a priori* de nuestro conocimiento. Este conocimiento es llamado trascendental y está enfocado en la posibilidad, naturaleza y límites de tal conocimiento. Sería un conocimiento del conocimiento, un “meta-conocimiento”. Este sentido es encontrado explícitamente en la teoría kantiana de la Estética, Analítica y Dialéctica en la *Crítica de la Razón Pura* (Kemp Smith 2003, p. 74).

El segundo sentido denota los elementos *a priori* en el conocimiento como las categorías que tiene su origen en el entendimiento pero son aplicables a los objetos empíricos, contribuyendo así al conocimiento *a priori* de los objetos. (Kemp Smith 2003, p. 75)

El tercer sentido abarca las condiciones que hacen posible la experiencia de manera que el término se extiende tanto a las intuiciones como a los conceptos como también a los procesos y facultades puesto que estas son las encargadas de posibilitar la experiencia (Kemp Smith 2003, p. 76).

En estos tres sentidos propuestos por el destacado comentador kantiano podemos unificarlos en una definición provisoria de la noción de trascendental como un tipo de conocimiento que indaga por las condiciones que hacen posible el conocimiento humano. No obstante, en la filosofía kantiana este conocimiento trascendental se caracteriza por la orientación de buscar las condiciones de posibilidad en la estructura cognoscitiva humana como el punto de referencia, de manera que *nuestro* conocer en Kant tiene un fuerte tinte antropológico, debido al carácter último de la subjetividad de quien reflexiona.

No obstante, la preocupación teórica en el contexto del presente trabajo es circunscribir la noción trascendental en relación con los argumentos que han sido de-

² Los trascendentales en Duns Scoto trascienden el alcance del presente trabajo, pero para un amplio análisis de la tradición iniciada por Duns Scoto y su influencia en la modernidad, especialmente, en Kant. Véase Alberto Rosales, *Ser y Subjetividad en Kant* (2009). Para un estudio de la noción de trascendental en la recepción kantiana de las tradiciones filosóficas de su época. Véase: Sgarbi, M. (2011). The Historical Genesis of Kantian Concept of Transcendental. ARCHIV FÜR BEGRIFFSGESCHICHTE, 53, pp. 97-117.

nominados como trascendentales. Es decir, aprehender el carácter de lo trascendental vinculado en la argumentación y no rastrear el término en diferentes contextos históricos y filosóficos. Sin embargo, en la próxima sección observaremos algunos ejemplos históricos en donde este tipo de argumentación aparece, incluso muchos siglos antes del filósofo de Königsberg.

Los argumentos trascendentales (AT) cuentan con un largo historial en la tradición filosófica. Si bien la mayoría de los expertos sobre la temática ubican a Kant como el precursor de este modo de argumentar debido a su famosa *Transzendentalen Deduktion* en la *KrV*, no obstante, podemos rastrear en la historia de la filosofía ciertos argumentos que reúnen los elementos constitutivos (tema, estructura y finalidad) de un argumento trascendental. Por mencionar algunos: el *cogito ergo sum* de Descartes, el principio de no contradicción de Aristóteles en *Metafísica*. Incluso, una interpretación más novedosa que las mencionadas, el argumento de Platón para la necesidad de las formas en el *Parménides* 135c.

2.1. En la antigüedad y en la modernidad

En el diálogo de *Parménides* podemos percibir un argumento trascendental implícito en las últimas palabras del filósofo longevo de Elea después de su cuestionamiento didáctico de la teoría de las formas. Ciertamente lo relevante para la argumentación trascendental está en la conclusión de *Parménides*, pero precisamente la razón de la relevancia se debe a la serie de argumentos antecedentes levantados con respecto a las formas, dado que nos muestran el carácter o los atributos de las formas, a saber, cómo ellas son. Lo cual arroja luz para considerar más claramente el peso de la conclusión, y cómo se puede convertir en un argumento de carácter trascendental.

Adentrándonos en el argumento, podemos percibir su fuerza cuando enumeramos determinados atributos de las formas platónicas, las cuales han sido puestas a prueba mediante los argumentos de Parménides. En primer lugar, las formas se presentan como causas en el sentido formal de las cosas sensibles (130e-131e), de las cuales son condición de la posibilidad de su existencia y de sus cualidades. La segunda caracterización propuesta son las formas como universales pero separadas del mundo fenoménico (132a-b), ya que existe una diferencia ontológica entre las formas y las cosas, lo cual implica que deben distinguirse en la predicación. La tercera función aceptada de las formas es concebirlas como paradigmas ontológicos (132b-d) de la relación asimétrica de semejanza o participación de las cosas sensibles en ellas, dado que es una semejanza analógica entre lo absoluto y lo relativo, lo perfecto y lo deficiente. Por último, la cuarta identificación es que son concebidas como objetos básicos del conocimiento, es decir, el fundamento para conocer cualquier otro objeto (133a-134e). Así que centrándonos en el pasaje 135c percibimos que Parménides está validando la doctrina platónica y desafiando desde la imposibilidad de lo contrario a aquellos que se opongan a aceptarla. La base textual en el *Parménides* para interpretarlo como un argumento trascendental es: “Si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde

dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica.” (Platón 1988, p. 56)

En este argumento, el propósito fundamental consiste en determinar la estabilidad ontológica de las cualidades que se predicán de las cosas, y así garantizar uniformidad e identidad para la cognoscibilidad de la realidad, o lo mismo, la posibilidad del conocimiento. Este supuesto se debe al heraclitismo de Platón en cuanto al eterno devenir de las cosas sensibles. Pero más allá del origen del supuesto, ciertamente el conocimiento presupone estabilidad conceptual basado en la permanencia idéntica de *lo que es*.

Ahora bien, para Platón el conocimiento requiere explicación (Fine 1995, p. 21) pero el dar cuenta no puede fundamentarse en lo inmanente debido a la mutabilidad sensible y la copresencialidad de opuestos en las cosas, ya que "x" puede ser una F y no F, sin poder dar cuenta de la causa de porqué algo es F. De modo que, la explicación de las propiedades requiere dar cuenta de las precondiciones del hecho de que el conocimiento (y por ende, la predicación) sea posible. Es en esta situación donde las formas cumplen la función de causas (*aitiai*) como propiedades explicativas que dan cuenta de la inteligibilidad del conocimiento debido a que hay permanencia, y las formas son universales separados siempre idénticos. Separación que se debe a que Platón intenta preservar el universal del devenir de lo sensible. Por lo que, se vuelve necesario concebir al universal como trascendente, separado del ámbito sensible, para que sea permanente e inalterable, idéntico y común en todas las cosas que participan de las formas. No obstante, la trascendencia no debe ser entendida como una separación total y más allá de las entidades sensibles e individuales, sino en el sentido de que las formas son *en sí* y *por sí*, y por ende, están separadas y son independientes de toda particularidad subjetiva, y de la sucesión y mutabilidad accidental de las cosas. Por esta razón, es una precondición epistemológica presuponer las formas debido a la necesidad de una realidad idéntica, permanente y uniforme para la posibilidad del conocimiento. Puesto que si fundamentamos la cognoscibilidad en el ámbito sensible no existiría el conocimiento, ya que no satisface las precondiciones de posibilidad e inteligibilidad del conocimiento. La estructura de la argumentación sería:

1. El conocimiento es posible debido a una realidad idéntica.
2. Si hay conocimiento debido a una realidad idéntica entonces deben existir las formas platónicas.
3. Las formas platónicas deben existir.

En otro esquema: (1) se da el fenómeno F; (2) de no darse las condiciones C, entonces no sería posible F; (3) por lo tanto, C.

Cabe señalar la fuerza de la primera premisa, ya que su negación sería contraproducente y quedaría reducida a lo absurdo debido a la imposibilidad de lo contrario,

dado que negarla implicaría negar el significado y validez de esa misma negación que presupone conocimiento de algo, lo cual es una evidencia a favor de su validez.³

Por este motivo, tal compromiso ontológico con las formas es indispensable para la posibilidad de la indagación científica y la formación de un *corpus* de conocimiento, puesto que sin presuponerlas como paradigmas universales y explicativos carecería de sentido el contenido de la primera premisa, esto es, la realidad idéntica como condición para hacer posible el conocimiento (según la gnoseología antigua). Y esto intenta ser trascendentalmente establecido y explicado mediante la postulación de las formas platónicas.

El principio de no contradicción explicado y defendido por Aristóteles en el Libro IV de Metafísica (1005a18-1011b22) pertenece sin lugar a duda al elenco de argumentaciones más prominentes en la historia de la filosofía. No resulta una evaluación descabellada interpretar el argumento para el principio de no contradicción (PNC) como trascendental, dado que encontramos esta vinculación ya presente en la literatura especializada sobre el filósofo estagirita (Spangenberg 2022, p. 267).

Aristóteles formula el PNC del siguiente modo: “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido (y cuantas precisiones habríamos de añadir, dense por añadidas frente a las dificultades dialécticas)” (1005b19-20). Este principio tiene un lugar privilegiado ya que es caracterizado como el principio más firme de todos (1005b17) y del cual dependen todos los demás axiomas (1005b34). Además, el principio más conocido sobre el cual nadie puede equivocarse y no es de conocimiento hipotético dado que todo el que conoce algo ya previamente lo ha asumido. Estas dos últimas características, dice Calvo Martínez, exhiben que el conocimiento del PNC “es condición de posibilidad del conocimiento de cualquier cosa” (Calvo Martínez 2007, p. 153). De manera que en la ontología aristotélica el PNC es trascendental ya que todas las ciencias se basan en él, y esto es debido a que el PNC es universal y se encuentra en *todo lo que es*, es decir, está en la realidad.⁴ De manera que el PNC es presentado y defendido como la precondition para todo discurso, y negar este principio es caer en una situación absolutamente aporética, así esta estrategia aristotélica puede ser identificada justamente con el modo de argumentación trascendental (Spangenberg 2022, p. 279).

³ Cabe anticipar una posible objeción al argumento platónico: ¿no bastaría con sostener que el conocimiento versa sobre lo no-idéntico y que lo que conocemos en la negación es precisamente lo múltiple y cambiante? Sin embargo, Platón considera que tal conocimiento no alcanzaría el rango de conocimiento, sino que se reduciría a opinión, ya que lo mutable y contradictorio carece de la permanencia necesaria para fundamentar la inteligibilidad. De ahí la exigencia de postular una realidad idéntica (las formas) como condición de posibilidad del conocimiento.

⁴ La interpretación del estatus ontológico del PNC es ampliamente discutida. Existen interpretaciones ontológicas, psicológicas y lingüísticas. Cassini propone tres aspectos del PCN: creencial (doxástico), ontológico y lingüístico-conceptual; al mismo tiempo, sostiene que la formulación canónica del PNC en (1005b19-22) es un principio abstracto que puede admitir diferentes interpretaciones, de modo que es posible aceptar que coexistan complementariamente las interpretaciones ontológicas y lingüísticas (Cassini 1990, pp. 270-278).

La estrategia argumentativa de Aristóteles consiste en proponer como primera premisa el uso significativo del lenguaje, es decir, que un individuo “diga algo que tenga significado para sí mismo y para el otro” (1006a21). El lenguaje significativo implica que aquello de lo que se dice algo se concibe como “algo determinado”, aun cuando el escéptico o el relativista intente debatir solamente por afán en contra del PNC. No obstante, en esa misma acción, continúa en el terreno común del lenguaje significativo como *factum*. Solo basta que el oponente del PNC pronuncie un término significativo como, por ejemplo, decir ya sea que algo es o que no es. Sin embargo, al realizar este hecho de significación y determinación se presupone el PNC como la condición de posibilidad de todo discurso significativo, dado que incluso, argumentar en contra del PNC requiere necesariamente aceptar el PNC.⁵ Es en la segunda premisa en que se examinan las condiciones de posibilidad del fenómeno discutido en la primera premisa. Como dice Spangenberg “se establecen las condiciones de indispensabilidad”, y en el caso específico del argumento aristotélico “estas condiciones son múltiples y se van encadenando: del lenguaje se pasa a la significación, de la significación a la determinación, y de la determinación al PNC” (Spangenberg 2022, p. 284). De modo que Aristóteles postula el PNC como la condición necesaria para la posibilidad de la predicación o del lenguaje significativo en general; en otras palabras, para que exista el discurso significativo es necesario la validez del PNC. Y concluye que dado que si el PNC no fuese válido entonces no habría discurso significativo, pues el lenguaje sería imposible. Sin embargo, para negar el PNC es necesario presuponerlo para hacer inteligible esa misma negación.⁶

Así pues, el PNC es “demostrado refutativamente” (1006a15-18)⁷ debido a que su demostración solo puede ser indirecta o por reducción al absurdo. Pues no es posible demostrar directamente mediante un razonamiento deductivo la existencia y validez del PNC ya que como principio es fundamento de la validez de cualquier argumentación. Lo cual denota que el PNC es un principio, o también puede ser llamado axioma,

⁵ Es pertinente mencionar que, en los últimos años, el PNC ha sido objeto de críticas y revisiones. En particular, Graham Priest ha señalado que ciertas proposiciones –como la paradoja del mentiroso o la paradoja de Russell– pueden ser a la vez verdaderas y falsas. Desde su dialetheísmo (*In Contradiction*, 1987; 2ª ed. 2006), Priest sostiene que algunas contradicciones son verdaderas. En contraste con Aristóteles, quien considera al PNC condición de posibilidad de todo discurso significativo, Priest argumenta que el lenguaje y la racionalidad no dependen necesariamente de excluir contradicciones, pues la lógica paraconsistente permite operar con enunciados contradictorios sin que ello implique un colapso inferencial. Sin embargo, más allá del dialetheísmo semántico, para una respuesta en contra del dialetheísmo en la metafísica, véase, Tahko, T. E. (2009). The law of non-contradiction as a metaphysical principle. *The Australasian Journal of Logic*, 7.

⁶ Hernán Caro (2002) propone la siguiente estructura del argumento aristotélico para vincularlo con la estructura de los argumentos trascendentales: 1) Aristóteles parte de un estado de hechos, en este caso, el discurso significativo; 2) Muestra el PNC como condición necesaria para la predicación; 3) Muestra que si el PNC no fuese válido el lenguaje sería imposible y surgirían absurdos como la existencia e inexistencia simultánea en la predicación; 4) Se concluye que el PNC debe ser aceptado.

⁷ Dice Aristóteles en estas líneas: “Digo que “demostrar refutativamente” difiere también de “demostrar”, porque al demostrar parecería que uno comete petición de principio, pero al ser otro responsable [de cometerla], sería refutación y no demostración” (1006a15-18).

de carácter indemostrable. De hecho, su admisión es indiscutiblemente necesaria para la posibilidad del conocimiento demostrativo. Esta admisibilidad necesaria del PNC como indemostrable se debe a que cualquier intento de demostración es caer en un proceso demostrativo infinito que conduce solamente al escepticismo (Cassini 1990, p. 80). Sin embargo, Aristóteles es profundamente antiescético, por eso “la postulación de primeros principios del conocimiento es en verdad, según él, necesaria para evitar el escepticismo” (Cassini, 1990:135). Por tanto, el PNC como principio de demostración es indispensable para la existencia del conocimiento y cortar con la insaciable demanda escéptica de justificación que desemboca en una regresión infinita.

Con respecto al filósofo moderno se han desarrollado ciertas relaciones del célebre argumento “pienso, luego existo” con la argumentación trascendental (Bardon 2005; Stern 2000). Descartes expresa su *cogito ergo sum* como la primera verdad conocida clara y distintamente que es el punto arquimedianeo en la construcción de su sistema filosófico. En la Meditación II se pronuncia el *cogito* “no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo.” De modo que, luego, Descartes afirma “hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu.” (Descartes 2011, p. 19).

Robert Stern observa que el argumento cartesiano puede ser interpretado como un AT puesto que comienza como una premisa que parece innegable (yo pienso) y concibe a la existencia como condición de posibilidad del pensamiento (para pensar es necesario existir) (Stern 2000, p. 58). De modo que el esquema argumentativo sería⁸:

1. Pienso
2. Para pensar es necesario existir
3. Por tanto, existo

Adrian Bardon agrega que el *cogito* cumple con la caracterización típica de los argumentos trascendentales que consiste en tomar como primera premisa un hecho mental (yo pienso), y añadir como segunda premisa un hecho extramental como condición necesaria (para pensar es necesario existir) para la verdad del hecho mental en la primera premisa, y así concluir que el hecho extramental contenido en la segunda pre-

⁸ Considerar el argumento cartesiano como trascendental y ofrecer una interpretación de su estructura no significa que Descartes consideró al *cogito* como un silogismo o una deducción sino una intuición o conocimiento introspectivo evidente. El mismo Descartes dice en respuesta a una de las objeciones: “Pero cuando nos apercibimos de que somos cosas que piensan, es una noción primera que no es sacada de ningún silogismo; y cuando alguien dice: *Yo pienso, entonces yo soy o existo*, él no concluye su existencia de su pensamiento como por la fuerza de algún silogismo, sino como una conocida de por sí; la ve por una simple inspección del espíritu. Como puede verse que, si él la dedujera por el silogismo, hubiera debido antes conocer esta mayor: *Todo lo que piensa es o existe*. Pero, por el contrario, ésta le es enseñada por el hecho de que siente en él mismo que no es posible que piense si no existe. Porque es propio de nuestro espíritu formar las proposiciones generales del conocimiento de los particulares. (Descartes 2011, p. 105).

misa es válido (Bardon 2005, p. 84).⁹ La negación de la primera premisa resulta en una afirmación que se refuta a sí misma en términos performativos, dado que su realización es evidencia irrefutable contra su pretensión de ser una afirmación verdadera. De igual manera negar que un sujeto es condición necesaria para el pensar resulta ser performativamente autorefutable para quien lo enuncia, puesto que esta condición está presupuesta en toda actitud proposicional.¹⁰

Este carácter no refutable del *cogito ergo sum* se debe, siguiendo a Hintikka, a que su negación conduce a un enunciado “existencialmente inconsistente” (*existentially inconsistent*) debido a que el *cogito* como enunciado tiene la propiedad de “auto-verificabilidad existencial” (*existentialself-verifiability*) (Hintikka 1962, p. 61). Por ejemplo, el enunciado donde un sujeto S de habla hispana afirma “no puedo decir una palabra en español” es existencialmente inconsistente cada vez que S la realiza. Para Hintikka cada vez que S realiza esta enunciación de P, que es existencialmente inconsistente y se auto-falsifica performativamente (Bardon 2005, p. 72), un enunciado en negación del enunciado contraproducente P se auto-verifica existencialmente. Lo mismo sucede con el *cogito* cualquiera que lo niegue implícitamente está verificando existencialmente el enunciado dado que está pensando en el hecho de realizar la negación del enunciado, y es posible que lo realice debido a que existe. Habiéndonos detenido en una exploración del contenido de las premisas del *cogito* podemos percatarnos de la fuerza intuitiva que tienen la primera y segunda premisa. La primera es un hecho innegable, mientras que la segunda expresa la condición necesaria como presuposición que convierte en posible y hace inteligible la realidad de la primera. Esta manera de caracterizar *el cogito* lo coloca dentro del canon histórico de los AT como lo exterioriza la prestigiosa intérprete Margaret Dauler Wilson “Descartes parece estar razonando trascendentalmente a partir del hecho de que él está cierto del *cogito* a las condiciones de posibilidad de esta certeza. Estas últimas originalmente no se señalan de manera explícita, se presentan como presuposiciones” (Wilson 1990, p. 98).

2.2. Aparición contemporánea

Después de la prominencia de la argumentación trascendental en la obra kantiana los AT resurgen con gran ímpetu en el escenario filosófico contemporáneo, particularmente, a través de la producción filosófica de P. F. Strawson en su libro *Individuals* (1959), obra en la que introduce su enfoque de “metafísica descriptiva” como aquella que indaga los rasgos generales y estructurales de la manera en que concebimos el mundo según nuestro esquema conceptual (Strawson 1989, p. 19).

⁹ Bardon ofrece este esquema general: “(1) Alguna proposición Q sobre nuestra vida mental, cuya verdad resulta inmediatamente evidente. (2) La verdad de alguna proposición extramental P es una condición necesaria de Q. (3) Por tanto, P.” (Bardon 2005, p. 76).

¹⁰ Es posible trazar un paralelismo entre el argumento cartesiano del *cogito* en concebir la entidad del “Yo pienso” (*res cogitans*) con el “yo trascendental” *á la* Kant que funciona como presuposición de la posibilidad de la experiencia. En el caso cartesiano el acto de pensar se asemeja a la tesis kantiana de la unidad trascendental de la apercepción en el que “el yo pienso debe acompañar todas nuestras representaciones”.

El tenor de la escritura strawsoniana en este texto es profundamente antiescético y con rasgos neokantianos fuertemente marcados. De hecho, en 1966 publica *"The Limits of Sense"* el cual está dedicado al análisis de la *Crítica de la Razón Pura* y a rescatar sus aspectos más valiosos para la tradición analítica, puesto que definitivamente no es una obra de índole exegético de la filosofía kantiana. Incluso, en *Individuals*, Strawson intenta renovar el argumento kantiano de "la refutación del idealismo", sobre la experiencia externa como condición necesaria para la posibilidad de la experiencia interna. Básicamente el argumento trascendental strawsoniano consiste en tomar como no cuestionable el hecho evidente de que pensamos que el mundo contiene particulares objetivos (cosas y personas) debido a que es parte de nuestro esquema espaciotemporal (un conjunto de categorías fundamentales que estructuran nuestro pensamiento del mundo, es decir, nuestra ontología).

Las condiciones necesarias para la existencia de este esquema conceptual con el que conocemos los particulares objetivos son: primero, la capacidad de identificación; y segundo, la re-identificación. Con respecto a la primera debemos ser capaces de identificar ciertos particulares (cosas materiales, personas, eventos del pasado, etc.) mediante "descripciones demostrativas".¹¹ No obstante, Strawson también indaga sobre la identificación de particulares que fueron identificados en el pasado y en una ocasión diferente pero de los cuales no hay una observación continua. De manera que la conservación de su identidad es puesta en duda. La estrategia de Strawson es exhibir la posibilidad de re-identificación como una condición necesaria de la existencia y uso de nuestro esquema espaciotemporal. No obstante, el escéptico, de tipo humeano, puede dudar de la identificación y re-identificación de particulares objetivos objetando que es injustificada la creencia de que los particulares objetivos continúan existiendo sin ser percibidos. Pero lo que sucede es que, en este movimiento de sospecha, el escéptico acepta el esquema conceptual espaciotemporal, pero al mismo tiempo, rechaza implícitamente la condición necesaria/trascendental que lo deviene posible: la re-identificación. De manera que el escéptico es inconsistente puesto que en su crítica presupone tácitamente aquello que rechaza pero que posibilita la formulación de sus dudas. Como concluye Strawson:

La idea no es que tengamos que aceptar esta conclusión a fin de evitar el escepticismo, sino que tenemos que aceptarla a fin de explicar la existencia del esquema conceptual en términos del cual se formula el problema escéptico. Pero una vez que se acepta la conclusión, el problema escéptico no surge. Así pasa con muchos problemas escépticos: su formulación involucra la pretendida aceptación de un esquema

¹¹ Para Strawson, según su metafísica descriptiva propuesta en *Individuals*, las descripciones demostrativas ocupan en última instancia un rol fundamental en nuestro esquema conceptual, dado que son las referencias identificadoras más básicas dentro del esquema conceptual, puesto que toda descripción identificadora se construye a partir de ella y descansa últimamente en algún elemento demostrativo. Este tipo de descripción funciona cuando se percibe al particular en un determinado lugar y tiempo, ya que la entidad debe ser localizada directamente y descrita singularmente, y por esta razón, necesita estar sensiblemente presente. Una descripción demostrativa se hace manifiesta en un enunciado que contiene términos como "este" o "ese", ya que son los deícticos los que convierten en demostrativa a una descripción.

conceptual y al mismo tiempo el repudio silencioso de una de las condiciones de su existencia (Strawson 1989, p. 109).

Precisamente es posible que este escenario problemático provocado por el escéptico surja como disputa filosófica por causa de que poseemos un esquema conceptual único y universal sobre el espacio y tiempo, y sin este esquema como “*solución*” no existirían las dudas escépticas como “*problema*”. Esto es expresado en *Individuals* con la enigmática cita, hasta podríamos llamarlo “el proverbio strawsoniano”: “Es solo porque la solución es posible por lo que el problema existe. Así sucede con todos los argumentos trascendentales” (Strawson 1989, p. 44).

El AT de Strawson no permanecerá mucho tiempo sin padecer una objeción. Es Barry Stroud quien en su artículo “*transcendental arguments*” publicado en 1968 origina una crítica sólida que marca el rumbo de la discusión contemporánea sobre los AT. Stroud analiza el AT para la validez de la existencia de los particulares objetivos discontinuados en la percepción presentado por Strawson en la primera mitad de *Individuals*.

Strawson, según Stroud, supone en su argumentación que el escéptico duda y rechaza la proposición “los objetos continúan existiendo al no ser percibidos”, y precisamente es esto lo que se propone mostrar. Para ello Strawson empieza con una primera premisa que juega el rol de *factum* compartido por agentes epistémicos competentes. Comienza afirmando que:

- 1) “Pensamos que el mundo contiene objetos particulares en un único sistema espaciotemporal.”

Para Strawson este hecho contenido en la primera premisa pertenece a nuestro esquema conceptual que es transversal a todos los individuos. Strawson remarca esta primera proposición como condición de significatividad de la duda y el rechazo escéptico acerca de la existencia continua de los objetos no percibidos puesto que, como vimos, si intenta negarla debe suponer este esquema conceptual para que su crítica tenga sentido. El paso posterior consiste en indagar sobre las condiciones necesarias para hacer posible este hecho. Por lo que presenta una segunda premisa con la afirmación trascendental:

- 2) “Si pensamos que el mundo contiene particulares objetivos en un único sistema espaciotemporal, entonces podremos identificar y reidentificar particulares.”

Y concluye:

- 3) “Si podemos reidentificar particulares, entonces tenemos criterios susceptibles de ser satisfechos sobre la base de los cuales podemos hacer reidentificaciones.”

Sin embargo, según Stroud, lo que debe mostrar (lo que el escéptico niega) Strawson es:

- 6) “Los objetos continúan existiendo al no ser percibidos.”

Pero (6) no se sigue de (1), (2) y (3). Lo que solo prueba el argumento de Strawson es que: si el enunciado del escéptico tiene sentido, entonces debemos poseer criterios que puede ser satisfechos y nos permitan poder reidentificar un objeto presente que fue previamente observado en el pasado pero del cual tuvimos discontinuidad perceptiva (Stroud 1999, p. 100).

Después de la rigurosa reconstrucción argumentativa hecho por Stroud concluye que en el argumento de Strawson hay una premisa oculta que presupone el principio de verificación¹² y que sin este el argumento no tendría fuerza y se desmoronaría. Esta premisa es:

- 4) “Si sabemos que los mejores criterios que tenemos para la reidentificación de particulares han sido satisfechos, entonces sabemos que los objetos continúan existiendo al no ser percibidos.”

En efecto, Strawson supone que solo si tenemos criterios de reidentificación que son satisfechos podemos saber de la existencia de los objetos discontinuados perceptivamente. Debido a que podemos saber si nuestros criterios de reidentificación se cumplen o son satisfechos.¹³ Así pues está presupuesto el principio de verificación que es sumamente problemático para refutar al escéptico. Sin embargo, lo preocupante es que, para Stroud, este AT –como todos en general– no prueba la verdad de sus enunciados, sino únicamente su significatividad. Es decir, nunca muestra que la creencia en la existencia discontinuada perceptivamente de los objetos particulares está justificada, sino solo que tiene sentido. Pues lo que está en juego no es refutar al escéptico que duda o niega P presentándole “solo un condicional según el cual si no-P no sería posible que pudiéramos hacer A. Lo que está en cuestión es si alguna vez hacemos A ‘válida’ ‘justificadamente’” (Stroud 1999, p. 98). Pues esto es lo que cuestiona el escéptico que le dice sí a la significatividad de ciertos enunciados, pero le dice que no a la verdad de esos enunciados. De manera que no se soluciona agregando más hechos sino justificando esos hechos, dado que es una cuestión de derecho (*de jure*) y no de hecho (*de facto*).

Además, Stroud señala que en los AT subyace una brecha psicológica-ontológica irresoluble, dado que este tipo de argumentos pretenden mediante un hecho psicológico (de cómo pensamos que es el mundo) concluir un hecho extramental o no psicológico (de cómo realmente es el mundo). Para Stroud semejante inferencia no puede justificarse, dado que hay una diferencia abismal entre un enunciado acerca de cómo *pensamos* las cosas y un enunciado acerca de cómo son las cosas.¹⁴ Esta críti-

¹² Teniendo en cuenta lo dicho por Peter Hacker (1999, p. 115) cabe señalar que está objeción de Stroud sobre el verificacionismo en Strawson, ya había sido señalada por A. J. Ayer en “*the concept of a Person*” (1963). Además Stroud en “Transcendental arguments” realiza la misma objeción a Shoemaker, pero lo había notado Bernard Williams en “Knowledge and Meaning in Philosophy of Mind” (1968), el mismo año del artículo de Stroud pero Williams lo publica en abril y Stroud en mayo.

¹³ Stroud trata esta afirmación como la quinta premisa que esta oculta en el argumento strawsoniano.

¹⁴ Paul Guyer y Anthony Brueckner han realizado sus críticas a los argumentos trascendentales, particularmente en la obra kantiana, en esta dirección. El traslado de la necesidad conceptual (*de dicto*) a

ca de Stroud no puede ser respondida en este trabajo, pero es traída a colación para señalar las dificultades que enfrentan los AT. Sin embargo, al parecer esta objeción no solo se aplica a AT sino a cualquier tipo de argumentación, dado que es la gran tensión filosófica entre los polos de la objetividad y la subjetividad, o el conocido problema del mundo exterior (en términos cartesianos) o el problema de la trascendencia (en términos fenomenológicos). Pero a primera vista la crítica stroudiana no vulnera solamente los AT sino a cualquier argumento que intente probar y justificar alguna verdad sobre cómo es el mundo objetivamente, por ejemplo, el problema del mundo exterior o de otras mentes. Parece que la impresión sería la misma de Kant en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica a la Razón Pura* que “sigue siendo un escándalo de la filosofía, y de la razón humana universal que debemos admitir sólo sobre la base de una creencia la existencia de las cosas fuera de nosotros” (Kant 2007, p. 37). De manera que al parecer lo único que nos queda es aceptar esta tesis realista por fe y suspender los intentos racionales de probar tal presuposición por la vía argumentativa.

Esta revisión crítica nos urge a contemplar más de cerca cómo están constituidos los AT, ya no mirando ejemplificaciones particulares de este tipo de argumentación en el debate filosófico tanto antiguo (Platón, Aristóteles), moderno (Descartes) o contemporáneo (Strawson), sino deteniéndonos en una análisis y desarrollo sistemático sobre los elementos constitutivos de estos argumentos.

3. Tema de los argumentos trascendentales

En esta sección y las posteriores sigo a von Bilderling (2001), quien ha propuesto una caracterización de los AT como un tipo de argumento que contiene tres elementos constitutivos: tema, propósito y forma.¹⁵ Sin embargo, von Bilderling propone esta descripción de los elementos constitutivos trazando una distinción entre el contexto kantiano (von Bilderling 2001, p. 42) y el contexto contemporáneo analítico (von Bilderling 2001, p. 86). En ambos contextos los argumentos trascendentales han tenido una gran prominencia. Esta distinción contextual será tomada en cuenta, pero solo para tratar de realizar una síntesis que considere los rasgos compartidos en ambas caracterizaciones. No obstante, debido a que este trabajo se inscribe dentro del marco analítico el interés estará puesto en la discusión analítica de los AT en vez del análisis kantiano de dicho tipo de argumentación.

Abordar el tema de los AT consiste en examinar su contenido, es decir, de qué tratan. Isabel Cabrera (1999) reconstruye las diferentes cuestiones y debates de los AT analizando sistemáticamente, aunque brevemente, sus elementos básicos, estos son: la primera premisa, la segunda premisa y la conclusión. Consecuentemente, en esta sección adopto este modo de análisis para desarrollar el contenido de los AT, es decir,

la necesidad ontológica (*de re*) no puede justificarse. Para Stroud claramente los argumentos trascendentales por más que no sean kantianos adolecen el mismo tránsito ilegítimo.

¹⁵ Hamid Vahid presenta un esquema similar: “Estos (los argumentos trascendentales) incluyen su función principal (refutar variedades de escepticismo), su objeto (experiencia y pensamiento) y su estructura (un argumento de modus ponens ampliado cuyas premisas condicionales se supone que expresan condiciones necesarias para la obtención de su objeto).” (Vahid 2011, p. 395).

de qué tratan o cuál es la temática, considerando las premisas y la conclusión de este tipo de argumento.

Primera Premisa Este contenido puede ser claramente identificado en la primera premisa en la cual se postula un hecho no controversial o sujeto a crítica, que es aceptado por un cierto oponente como el escéptico. Ambas partes en el desacuerdo y en la práctica epistémica de dar razones conciben a tal contenido como un hecho innegable. De manera que el contenido tiene el carácter y la función de punto de partida que es expresado en la primera premisa del esqueleto argumentativo trascendental. Como afirma Robert Stern “los argumentos trascendentales contemporáneos siguen a Kant al centrarse en las condiciones necesarias de la experiencia, el lenguaje, la creencia, la intencionalidad, etc., donde lo condicionado es algo que el propio escéptico está dispuesto a asumir de entrada” (Stern 2003, p. 4).

Este hecho innegable y libre de controversialidad puede tener diferentes ropajes dado que fenómenos como el lenguaje, la experiencia consciente o el conocimiento son candidatos de la temática dentro de los AT. Continuando con Stern (2003, p. 68), en la primera premisa se trata de proponer un hecho psicológico incorregible como “estoy pensando que X” o “tengo el concepto Y”¹⁶ para luego agregar una afirmación trascendental que manifieste las condiciones necesarias para que el hecho pueda darse, lo cual acontece en la segunda premisa que será próximamente analizada.

Siguiendo con la primera premisa podemos afirmar que se trata de un “tema gnoseológico” (Von Bilderbing 2001, p. 39), ya que están en juego conceptos como la experiencia, la percepción, el pensamiento o el lenguaje. De acuerdo con Chisholm, en la primera premisa se contempla un objeto de estudio que puede consistir en los conceptos gnoseológicos mencionados, los cuales funcionan como ‘datos pre-analíticos’, o bien en algo distinto, como un conjunto de proposiciones sobre dicho objeto de estudio (Chisholm 1999, p. 87).

No obstante, según Andrés Crelie el tema sobre el que versan los AT no tienen demasiada importancia puesto que “no importa tanto el tema mismo sino la ‘fuerza’ del punto de partida” (Crelie 2010, p. 68). Pero precisamente la fuerza depende de la imposibilidad de rechazar la premisa inicial que involucra el contenido, pues como sostiene Ralph Walker los AT “se distinguen por la naturaleza irrechazable de sus premisas” (Walker 1999, p. 247). Destaco de la afirmación de Crelie su énfasis con respecto a la noción de “fuerza del punto de partida” que radica en que el fenómeno implicado en la premisa inicial sea evidente o que se trate de un juicio *a priori*. Aún así, no comparto la aseveración de que el tema carezca de importancia en sí mismo, ya que precisamente la estrategia epistémica de seleccionar un determinado tema como premisa para luego examinar sus condiciones de posibilidad resulta sumamente relevante. En efecto, la fuerza de la premisa radica en su contenido, es decir, en su plausibilidad o en su carácter intuitivo.

¹⁶ Es interesante que mayormente el tema de la primera premisa es presentado en “primera persona” del singular o plural, ya sea lenguaje, experiencia, conocimiento, pensamiento, u otra capacidad conceptual (Hoffmann, 2019).

Así pues, en este contexto, la primera premisa se revela como un punto de partida crucial para nuestro análisis de los argumentos trascendentales. Al examinar el 'tema gnoseológico' hemos identificado un hecho innegable aceptado por ambas partes en el desacuerdo, sirviendo como el cimiento desde el cual exploraremos las condiciones necesarias en la segunda premisa.

Segunda Premisa En el contenido de la segunda premisa aparece lo que ha sido llamado "afirmación trascendental" (*transcendental claim*) (Stern 2003) o "principios trascendentales" (Chisholm 1999).

Chisholm, en su descripción del procedimiento argumentativo trascendental, indica que la reflexión de los "datos pre-analíticos" en la primera premisa tiene como resultado la aprehensión de "principios trascendentales" que básicamente son "principios necesarios acerca de las condiciones bajo las que es posible la existencia del objeto de estudio inicial", esto es, los datos pre-analíticos (Chisholm 1999, p. 87).

Estos principios son traducidos como condiciones necesarias para la posibilidad del contenido de la primera premisa. Esta expresión modal de condiciones de posibilidad despierta sospechas escépticas. De modo que el contenido de la segunda premisa (P2) ha sido altamente controversial en el contexto de los argumentos trascendentales. Robert Stern propone una taxonomía clarificadora de los distintos tipos de modalidades que puede tomar la afirmación trascendental de "X es condición necesaria para la posibilidad de Y".

Stern señala cuatro variantes que especifican la condición necesaria X en los AT: orientado a la verdad (*truth-directed*) o a veces denominado orientado al mundo (*world-directed*); orientado a la creencia (*belief-directed*); orientado a la experiencia (*experience-directed*); orientado a lo conceptual (*concept-directed*) (Stern 2003, p. 10).

Orientado a la *verdad*: es seleccionado un cierto hecho extramental que cumple la función de ser condición necesaria para un fenómeno como el lenguaje o la experiencia. Por ejemplo, para que la experiencia sea posible deben existir objetos físicos.

Orientado a la *creencia*: es seleccionada una creencia que es afirmada como condición necesaria para el lenguaje o la experiencia. En este caso la afirmación trascendental no consiste en el hecho en sí, sino en la creencia del hecho. Por ejemplo, para que los individuos tengan creencias de sus estados mentales, deben creer que hay un mundo externo.

Orientado a la *experiencia*: es seleccionada una forma de experimentar¹⁷ las cosas, como son o parecen ser, como condición necesaria para tener cierta creencia, lenguaje u otro tipo de experiencia. Por ejemplo, para que los individuos tengan sensaciones subjetivas deben tener experiencia como de un mundo externo.

Orientado a lo *conceptual*: es seleccionada la capacidad de un individuo en usar el concepto D como condición necesaria de *aplicar* el concepto D. Más concretamente,

¹⁷ Utilizo el neologismo "experimentar" debido que el uso de "experimentar" tiene una connotación al ámbito científico experimental que lo asocia con el sustantivo experimento, no obstante, el término experimentar relativo a la experiencia posee un significado fenoménico de aquello que es objeto de la experiencia en el ámbito cotidiano.

para que un individuo aprenda cómo aplicar el concepto de dolor, debe previamente haber adquirido la capacidad de aplicar este concepto tanto a otros como a uno mismo.

La expresión condiciones necesarias es precisamente el modo de explicitar el conocimiento trascendental como metaconocimiento, es decir, el conocimiento que está orientado a indagar y descubrir las condiciones necesarias del conocimiento (creencia verdadera justificada) como de la cognición misma (facultades cognitivas) como objeto de estudio.

No obstante, la P2 debe también como la P1 ser aceptada por el escéptico, pero antes, necesita ser epistémicamente justificada. Pero es justamente su estatus de justificación que el escéptico no acepta. La P2 parece implicar muchos compromisos ontológicos y epistemológicos para dar cuenta y garantizar el hecho asumido en P1. El hecho no controversial en P1 es aceptado por el oponente (ya sea escéptico, relativista o pragmático), sin embargo, la afirmación trascendental de las condiciones de posibilidad en P2 está sujeta a crítica dado que la afirmación presupone compromisos filosóficos que son rechazados.

En el caso del primer tipo de afirmación trascendental, orientada a la *verdad*, no ha permanecido sin recibir objeciones. Pues precisamente las críticas de Barry Stroud están dirigidas en este sentido, dado que problematiza, como hemos visto, la argumentación trascendental apuntando a una brecha entre lo que *creemos* que son las cosas y como *son* las cosas. La objeción stroudiana puso en marcha una reconsideración de los AT, al punto de que se produjo una distinción entre dos tipos de argumentos trascendentales: modestos (*modest*) y ambiciosos (*ambitious*). Los primeros buscan una refutación concluyente del escepticismo, demostrando hechos externos (como la existencia de objetos o de otras mentes) a partir de premisas innegables y del principio de que tales hechos son condiciones necesarias de posibilidad de nuestra experiencia o lenguaje. Los modestos, en cambio, renuncian a esa pretensión demostrativa y se limitan a mostrar que ciertas prácticas o experiencias implican compromisos conceptuales ineludibles, sin que ello suponga una prueba deductiva contra el escéptico (Stroud, 1999, p.165). Claramente, los orientados a la *verdad* son de tipo ambicioso.¹⁸ Algunos autores, entre ellos Stroud, han visto con buenos ojos los argumentos de tipo modesto.¹⁹

Estos argumentos son llamados modestos porque la segunda premisa para justificar a la primera no apela a un hecho o aspecto de la realidad, sino a una cierta creencia o modo de pensar de cómo es la realidad, es decir, “no procede a la existencia de algún aspecto del mundo externo, sino, de acuerdo con la crítica de Stroud, a una creencia en la existencia de algún aspecto del mundo exterior” (Pereboom 2022). Claramente, el tipo modesto de AT es manifiesto en los orientados a la *creencia*. Lo mismo se

¹⁸ Las objeciones han desanimado la defensa de este tipo de argumentación, no obstante, hay quienes continúan sosteniendo que son posibles los argumentos ambiciosos. Véase, Grundmann, T., & Misselhorn, C. (2003). Transcendental arguments and realism. *Strawson and kant*, 205-218.

¹⁹ Strawson en *Naturalismo y Escepticismo* apela a la versión modesta proponiendo la indispensabilidad de ciertas creencias que son invulnerables. Véase Justin, C. (2017), “Strawson’s modest transcendental argument”; Stroud, B. (1994) “Kantian argument, conceptual capacities and invulnerability”.

aplica para los orientados a la *experiencia* y a lo *conceptual* puesto que son versiones deflacionadas del tipo ambicioso, esto es, orientado a la *verdad*.

A fin de cuentas, la segunda premisa que consiste en explicitar que sin darse determinadas condiciones el hecho de la primera premisa no sería posible ni inteligible ha enfrentado serios desafíos; no obstante, hubo intentos para reforzar esta segunda premisa controversial (Cabrera 1999).

Conclusión de los AT El contenido de la conclusión consiste en inferir la verdad de la afirmación trascendental de la P2 que es condición necesaria para la posibilidad del hecho en P1. Así, la conclusión establece que las condiciones son necesarias o indispensables.²⁰ Debe tener tal carácter de necesidad ya que es la condición de posibilidad del hecho indubitable de la P1; por tanto, debe ser igual de fuerte (Taylor 1997, p. 43). Pues la conclusión de la argumentación trascendental implica retroceder desde un aspecto innegable de la experiencia (discurso, conocimiento) hacia una afirmación más robusta, considerada como requisito indispensable para que dicho hecho sea posible e inteligible.

En esencia, los AT se dividen en dos categorías principales: por un lado, están aquellos que buscan establecer condiciones de inteligibilidad, es decir, las condiciones necesarias para que algo nos resulte comprensible; por otro lado, se encuentran los AT orientados a establecer condiciones ontológicas, es decir, los requisitos que la realidad debe cumplir para convertirse en objeto de nuestra experiencia y, por ende, de nuestro conocimiento (Aquila 1999, p. 260).

Para concluir algo del hecho innegable de la primera premisa “requiere una segunda premisa, que deberá tener una forma condicional”, y para encontrar una conclusión fuerte y antiescética “debe decir que si la premisa es verdadera, entonces la conclusión lo es; en otras palabras, la verdad de la conclusión es una condición necesaria de la premisa” (Walker 1999, p. 230). De modo que la conclusión comprende la postulación de cierto aspecto o hecho objetivo que funciona como condición necesaria. Es así, ya que en la segunda premisa hay un condicional de la forma p (pienso) entonces q (existo), y lo que sucede es que se afirma el antecedente para inferir el consecuente (existo). Este ejemplo ha sido utilizado en la nota a pie 9. Este modo de figurar la relación entre premisas y conclusión nos conduce a explorar brevemente el intrincado asunto de la estructura de los AT.

3.1. Estructura de los AT

En lo que ya fue expuesto, indirectamente fue desarrollada la cuestión de la estructura o forma de los AT puesto que reconstruimos el tema o el contenido de los AT mediante las dos premisas y la conclusión. Precisamente, hablar de dos premisas y una conclusión es explicitar la estructura. La estructura, en concreto la formalización, de los AT ha sido un blanco de críticas. Sin embargo, la estructura no constituye en este presente

²⁰ El término indispensabilidad es ampliamente utilizado en el contexto contemporáneo para referirse no sola al carácter necesario de las creencias en la proposición concluida, sino a que también poseen cierta invulnerabilidad frente a los desafíos escépticos. Stroud las ha denominado proposiciones de clase privilegiada (Stroud 1999, p. 108).

trabajo un elemento constitutivo por lo que vamos a referirnos muy brevemente (pues previamente advertimos algo de la misma) solo a un par de cuestiones sin pormenores. Especialmente en lo que respecta a su similitud con los argumentos deductivos por un lado, y su distinción con los argumentos deductivos por el otro.

En cuanto a lo primero Crelier sostiene que “la forma lógica del razonamiento puede ser reconstruida como la de un razonamiento deductivo, lo cual permite realizar una prueba indirecta” (Crelier 2010, p. 70). Por otro lado, von Bilderling afirma que pueden encontrarse formulaciones de los AT no solo de un modo indirecto sino también directo.²¹ Esto puede ser expresado como un argumento deductivo, una vez más remitiéndonos al *cogito*, con la primera premisa “pienso”, la segunda premisa “si pienso, entonces existo”, y la conclusión “existo”.

En relación con la segunda arista, cabe preguntarnos en qué se diferencia un AT con un tradicional y común argumento deductivo. Puede darse una respuesta señalando una distinción clave, esto es, la particular relación lógica de presuposición entre las premisas y la conclusión (Crelier 2010, p. 67). Siguiendo a Strawson (Strawson 1952), es fundamental distinguir en qué sentido una proposición Q que es condición necesaria de P, dado que la relación puede ser de implicación o de presuposición. “P implica Q” si Q es una condición necesaria de la verdad de P, mientras que “P presupone Q” si Q es una condición necesaria de la verdad o falsedad de P (von Bilderling 2001, p. 50).

En el primer caso, “P implica Q” expresa que Q es consecuencia lógica de la verdad de P; en tanto que en “P presupone Q” Q se deriva tanto de la afirmación como de la negación de P.²² Por lo tanto, la conclusión de un AT se consideraría “presupuesta”, sin ser deducida de manera estricta por sus premisas o sin que la conclusión esté implica y se derive de manera deductiva a partir de sus premisas. De modo que en contraste con los argumentos deductivos en los cuales la verdad de la conclusión funciona como condición necesaria de la verdad de las premisas, en los AT es diferente puesto que la verdad de la conclusión es condición necesaria del sentido de las premisas, y es posible que estas sean verdaderas o falsas (Crelier 2010, p. 76). Así pues, un argumento deductivo es aquel en el que la verdad de las premisas garantiza necesariamente la verdad de la conclusión, de modo que no es posible que las premisas sean verdaderas y la conclusión falsa. Bajo esta definición, podría parecer que los AT también son deductivos. Sin embargo, lo característico de los AT es que la conclusión ya se encuentra presupuesta por las premisas, de modo que tanto la afirmación como la negación de estas la dan por supuesta.

4. La finalidad de los AT

A diferencia del aspecto estructural de los AT, la finalidad parece ser una dimensión en la cual hay consenso. Esto es, que los AT tienen un propósito antiescético en su

²¹ El modo directo lo encontramos en autores como A. C. Grayling y Ralph Walker, mientras que el indirecto en Ross Harrison (von Bilderling, (2001, p. 42).

²² Conviene precisar que aquí se alude, siguiendo a Strawson, a la relación condicional en la que, si P es verdadero, entonces necesariamente Q lo es, sin que ello implique que la mera falsedad o contradicción de P baste para derivar Q.

intención de probar una afirmación trascendental como la necesidad de presuponer Q como condición de posibilidad para P. Siendo P un hecho aceptado o no cuestionado (lenguaje, experiencia, conocimiento) por el escéptico que es utilizado como punto de partida en el argumento, y agregando Q como condición trascendental para la posibilidad de P y así justificar su objetividad. Pues el propósito es desafiar o contrarrestar el escepticismo mediante las condiciones necesarias de algo que, a su vez, está exento de dudas. Por eso, de manera antiescética, busca demostrar la legitimidad de estas condiciones y contradecir la postura del oponente, obligándolo a aceptar lo que en principio rechaza debido a la falta de alternativas.²³

Algunos han dicho que esta finalidad es encontrada en todos los AT en el sentido estricto (*narrow*). Por ejemplo, Bennett sostiene que “un argumento ‘trascendental’ es aquel que apunta a refutar alguna forma de escepticismo demostrando algo sobre las condiciones necesarias para el autoconocimiento, la autoconciencia” (Bennett 1979, p. 50). Asimismo, Giladi arguye que los AT son característicamente antiescéticos debido a “la naturaleza de sus puntos de partida, la estructura lógica de los argumentos y el tipo particular de pregunta que están diseñados para responder.” (Giladi 2016, p. 216).

Primero, la naturaleza de los temas que son tomados como puntos de partida, ya que intentan ser hechos no controversiales para el escéptico. Segundo, la estructura manifiesta la finalidad antiescética dado que los puntos de partidas están contenidos en la primera premisa, y luego se pretende demostrar la autocontradicción performativa del escéptico, esto es, de que no aceptar la conclusión el hecho como punto de partida en la primera premisa no tendría sentido ni sería posible. El tercer rasgo hace notorio el carácter antiescético señalando que los tipos de preguntas que intentan responder tienen que ver con desafíos sobre la justificación epistémica de los hechos, y que de no realizar tal tarea el escepticismo ganaría protagonismo; no justificar cómo es posible el hecho fáctico de la primera premisa “conducirá inevitablemente al escepticismo sobre ese tipo de fenómenos” (Giladi 2016, p. 216). Así pues, el proyecto de los AT tiene como finalidad mostrar que la refutación del escepticismo está inherentemente presente en la posición escéptica misma. Aunque parezca que el escéptico siempre es insaciable en su acción epistémica de introducir sospechas a cualquier argumento filosófico que busque una conclusión sobre algo como real.

Ahora bien, es plausible y de hecho acontece, que el escéptico genere más objeciones a los AT y que incluso continúe con la exigencia de la práctica de justificación epistémica. Sin embargo, este desafío escéptico ya presupone ciertas creencias trascendentales que posibilitan sus objeciones.

Como indica Chisholm “no tiene sentido tratar de refutar al escéptico. Porque el verdadero escéptico se cuidará de no afirmar nada. Se restringirá sólo a la reiteración mecánica de la pregunta: ‘¿Pero cómo pruebas que...?’” (Chisholm 1999, p. 88). Esto lo hace el escéptico pensando que, si una cierta creencia está justificada en términos epistémicos, entonces debe ser posible responder el desafío escéptico de dar cuenta sobre esa proposición que se cree. Sin embargo, Chisholm nota agudamente que,

²³ Von Bilderling señala cuatro momentos en la tarea trascendental, tanto en los argumentos kantianos como contemporáneos analíticos, de refutar al escéptico (von Bilderling 2001, p. 237)

si el escéptico piensa de este modo, entonces presupone un principio dogmático del cual no tiene justificación, esto es que “para cualquier proposición *p*, si *p* está justificada, entonces es posible contestar cualquier desafío que pueda plantearse respecto de la justificación de *p*’. Pero ¿cómo podría defenderse este principio dogmático?” (Chisholm 1999, p. 89). Más recientemente, Michael Williams (2001) ha expresado críticas hacia el escepticismo en la misma dirección. Williams se dedica a elucidar el conjunto de presupuestos teóricos que subyacen a la posición escéptica en la demanda de justificación que conducen a un agente epistémico al trilema de agripa²⁴ adoptando un diagnóstico teórico para responder al escepticismo. Este tipo de diagnóstico consiste en identificar los presupuestos o compromisos teóricos del sistema escéptico, de manera que se puedan comprender las presuposiciones epistemológicas que subyacen a los argumentos escépticos y demostrar que el escepticismo no posee un carácter natural o intuitivo, sino que esconde una teoría epistemológica que le da origen. Para Williams el escepticismo entiende la justificación como “prioridad de la fundamentación” que comprende el derecho epistémico como justificación personal que se obtiene si y solo si se tienen fundamentos adecuados que son evidencias que respalden la creencia. Pero que, al mismo tiempo, la evidencia debe ser utilizada con responsabilidad epistémica. Aunque la justificación como “prioridad de la fundamentación” que relaciona las nociones de fundamento, responsabilidad y justificación, queda reducida básicamente a la limitación epistemológica del individuo en su capacidad de presentar razones y evidencias favorables a su tesis. Por lo que el escepticismo no termina siendo radical, dado que concluye en contra de la justificación evidencial, pero no prueba nada en contra de la justificación personal. Para ello, el escepticismo, necesita asumir un internalismo fuerte que conciba la fundamentación como presentación de evidencias y adoptar “la tesis de dependencia” donde toda creencia sin fundamentos adecuados carece de responsabilidad epistémica, de tal manera que pueda vincular la responsabilidad con el fundamento, y el fundamento con la justificación evidencial (internalismo fuerte). Williams concluye que el funcionalismo como epistemología tradicional y el escepticismo son dos caras de la misma moneda. Dado que el escéptico comparte los mismos presupuestos teóricos que el fundacionalista o viceversa.²⁵

Ha sido notorio también que otros autores han renunciado a la dialéctica interminable con el escepticismo y han optado por otra vía. Más bien han intentado utilizar

²⁴ El trilema de Agripa se denomina a las alternativas dilemáticas en las que termina un agente epistémico en la demanda escéptica de justificación. Son modos estratégicos de argumentación por los escépticos para poner en duda cualquier argumento a favor de una creencia. Los tres modos son infinitud, suposición y circularidad. Es un trilema, dado que cualquier alternativa para justificar una creencia *X* fracasa, pues cae, ya sea en la infinitud, la suposición o la circularidad. En la infinitud por cuanto se proponen razones ulteriores para respaldar las ofrecidas, y así nuevamente. En la suposición, ya que se acepta la creencia y no se responde al desafío de presentar evidencias, o directamente, no hay argumentos. En la circularidad, puesto que se repiten las creencias y se procura argumentar nuevamente con las razones ya presentadas, de manera que se vuelve al mismo punto en la argumentación.

²⁵ Williams cree que estos presupuestos pueden reemplazarse por otros, y esa es su clave argumentativa para escapar del escepticismo radical como de la epistemología tradicional que cae ante los desafíos escépticos.

los AT no para argüir la correspondencia de nuestras creencias como algo externo a ellas, sino las coherencias entre creencias con el fin de mostrar la conexión y dependencia que existe entre ellas como elementos básicos de nuestro esquema conceptual. En esta dirección encontramos a Strawson, como su precursor, que considera el papel de los AT como solo conectar “los elementos estructurales más destacados de nuestro esquema conceptual” (Strawson 1999, p. 154) y mostrar ciertos aspectos generales y estructurales de un esquema entendido como el modo en que concebimos, o creemos, qué es el mundo.

5. Conclusión

Este trabajo subrayó la importancia de considerar los argumentos trascendentales desde una perspectiva histórica y sistemática. Con respecto a la dimensión histórica es posible encontrar en la historia de la filosofía ejemplificaciones de la argumentación trascendental y entender la noción de trascendental en el marco de los argumentos identificados como trascendentales. Se puso de relieve que aunque Kant es comúnmente reconocido como el pionero de esta forma de argumentación, se destacan ejemplos históricos previos que comparten los elementos esenciales de los AT, como el *cogito ergo sum* de Descartes, el principio de no contradicción de Aristóteles y el argumento de Platón acerca de la necesidad de las formas en el *Parménides*. Esto indica que los AT tienen una rica tradición en la filosofía previa a la formulación de la Deducción Trascendental de Kant. En relación con la dimensión sistemática, propuse una reconstrucción centrada en el tema de los AT mediante un análisis de su estructura (primera premisa, segunda premisa, conclusión). Asimismo, diferencié la estructura de los AT de la de los argumentos deductivos tradicionales, a partir de la relación lógica de presuposición. Del mismo modo, examiné el debate contemporáneo en torno a los AT. Vimos que la crítica de Stroud sobre una brecha psicológica-ontológica irresoluble podría aplicarse a cualquier argumento filosófico que intente responder el desafío escéptico del problema del mundo exterior. Este problema lo tiene toda posición filosófica que intente concluir una verdad ontológica mediante un hecho epistémico. Además, en la exposición de la finalidad de los AT resalté dos características fundamentales y relevantes, esto es, su aspecto de condición de posibilidad y de contradicción performativa. Aunque el escéptico se opone directamente a lo propuesto como condición de posibilidad en la segunda premisa de un AT, no obstante, el defensor de este tipo de argumentos puede señalar en el escéptico una contradicción performativa si es que este acepta el hecho de la primera premisa pero niega el contenido de la segunda premisa. Esta interacción con el escepticismo condujo a examinar sus supuestos. Por lo que fueron revisados aquellos presupuestos teóricos de carácter epistemológico que debe suponer el escepticismo para que sea posible como posición filosófica.

Referencias

- Aertsen, J. A., (2003), *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona.
- Aquila, R., (1999), “Dos clases de argumentos trascendentales en Kant”, en I. Cabrera (Ed.), *Argumentos Trascendentales*, UNAM, México, pp. 255-282.
- Aristóteles, (1994), *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid.
- Bardon, A., (2005), “Performative transcendental arguments”, *Philosophia*, vol. 33, pp. 69-95.
- Benneth, J., (1979), “Analytical Transcendental Arguments”, en Bieri, Horstmann, K. (eds.), *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht.
- Cabrera, I., (1999), “Argumentos trascendentales o cómo no perderse en un laberinto de modalidades”, en *Argumentos trascendentales* UNAM, México, pp. 7-29.
- Chisholm, R., (1999), “¿Qué es un argumento trascendental?”, en I. Cabrera (Ed.), *Argumentos Trascendentales*, UNAM, México, pp. 85-90.
- Calvo Martínez, T., (2007), *Aristóteles, Metafísica: introducción, traducción y notas*, Gredos, Madrid.
- Caro, H. D., (2002), “Los argumentos trascendentales y el principio aristotélico de no-contradicción”, *Saga – Revista de Estudiantes de Filosofía*, no. 5, pp. 23-28.
- Cassini, A., (1990), *La justificación aristotélica del principio de no contradicción*, tesis doctoral inédita, Universidad de Buenos Aires.
- Crelieu, P. A., (2010), *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP).
- Descartes, R., (2011), *Meditaciones Metafísicas*, traducción de J. Díaz, Gredos, Madrid.
- Fine, G., (1995), *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford, pp. 44-65.
- Giladi, P., (2016), “New Directions for Transcendental Claims”, *Grazer Philosophische Studien*, vol. 93, no. 2, pp. 212-231.
- Grundmann, T., Misselhorn, C., (2003), “Transcendental arguments and realism. Strawson and Kant”, en *Transcendental Arguments*, pp. 205-218.
- Hacker, P., (1999), “¿Son los argumentos trascendentales una versión del verificacionismo?”, En I. Cabrera (Ed.), *Argumentos Trascendentales*, UNAM, México, pp. 115-134.
- Hintikka, J., (1962), “Cogito, ergo sum: Inference or Performance?”, en *Meta-Meditations: Studies in Descartes*, eds. Alexander Sesonske y Noel Fleming, pp. 50-76.
- Hoffmann, M. H., (2019), “Transcendental arguments in scientific reasoning”, *Erkenntnis*, vol. 84, pp. 1387-1407.
- Kant, I., (1950), *Prolegomena to Any Future Metaphysics, with an Introduction by Lewis White Beck*, Bobbs-Merrill.
- , (2010), *Crítica de la Razón Pura*, Ribas, Pedro (Trad.), Gredos, Madrid.

- Pereboom, D., (2022), "Kant's Transcendental Arguments", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kant-transcendental/>.
- Platón, (1988), *Parménides*, traducción de M. I. Santa Cruz. Gredos, Madrid.
- Priest, G., (2006), *In contradiction*, Oxford University Press.
- Sgarbi, M., (2011), "The Historical Genesis of Kantian Concept of Transcendental", *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 53, pp. 97-117.
- Smith, N. K., (2003), *A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Palgrave Macmillan, UK.
- Spangenberg, P., (2022), "Aristas trascendentales en la argumentación de Aristóteles en favor de los primeros principios", *Tópicos*, no. 63, pp. 265-302.
- Stern, R., (2000), *Transcendental Arguments and Skepticism*, Oxford University Press.
- , (2003), "Introduction", en R. Stern (ed.), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 1-12.
- Stroud, B., (1999), *Los argumentos trascendentales*. En I. Cabrera (Ed.), *Argumentos Trascendentales*, UNAM, México, pp. 93-113.
- Strawson, P. F., (1969), *Introducción a una teoría de la lógica*, Nova, Buenos Aires.
- , (1989), *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Taurus Humanidades, Madrid.
- , (1999), "Escepticismo, naturalismo y argumentos trascendentales", En I. Cabrera (Ed.), *Argumentos Trascendentales*, UNAM, México, pp. 135-160.
- , (2003), *Escepticismo y naturalismo [Scepticism and Naturalism: Some Varieties]*, A. Machado Libros S. A.
- Tahko, T. E., (2009), "The law of non-contradiction as a metaphysical principle", A. Machado Libros S. A, *The Australasian Journal of Logic*, 7.
- Vahid, H., (2011), "Skepticism and varieties of transcendental argument", *Logos & Episteme*, vol. 2, no. 3, pp. 395-411.
- Walker, R. S., (1999), "Argumentos trascendentales y escepticismo", En I. Cabrera (Ed.), *Argumentos Trascendentales*, UNAM, México, pp. 223-251.
- Von Bilderling, B. (2001), *Pruebas trascendentales kantianas y argumentación trascendental*, tesis doctoral inédita, Universidad de Buenos Aires.
- Williams, M., (2001), *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford University Press.
- Wilson, M., (1990), *Descartes*, traducción de José Antonio Robles, UNAM, México.

Stoa

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 215-235

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2832

EL DEBATE SOBRE EL CARÁCTER CIENTÍFICO DE LA PEDAGOGÍA
ENTRE FLORES, RUIZ Y RÉBSAMEN:
UN TRABAJO DE HISTORIA INTELECTUAL

The debate on the scientific nature of pedagogy
between Flores, Ruiz, and Rébsamen:
an intellectual history research

LUIS ERNESTO GUADARRAMA NAVARRO
CINVESTAV

ernesto_gn@hotmail.com

México

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8202-0168>

RESUMEN: El presente artículo examina un debate que tuvo lugar entre tres prominentes pedagogos mexicanos en el siglo XIX: Manuel Flores, Luis Ruiz y Enrique Rébsamen. La obra de cada uno de ellos ha sido estudiada a detalle en la historiografía de la educación, sin embargo, se ha pasado por alto que entre ellos hubo un debate cuyo objeto fue la caracterización de la pedagogía; se discutió si era una ciencia, un arte, las razones por las que se la consideró de una u otra forma y se plantearon caminos futuros para el desarrollo de la disciplina. Con base en la metodología de la historia intelectual, representada principalmente por Skinner y Pocock, argumentaré que el debate entre estos pensadores evidencia que las discusiones actuales en materia de pedagogía y ciencia de la educación tienen una génesis propia en el campo pedagógico mexicano que no ha sido del todo tomada en consideración en las investigaciones educativas actuales.

PALABRAS CLAVE: Filosofía de la educación · historia intelectual · pedagogía · historia de la educación · ciencia de la educación.

Recibido el 3 de marzo de 2025

Aceptado 12 de enero de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

ABSTRACT: This paper examines a debate that was developed among three prominent Mexican pedagogues in the 19th century: Manuel Flores, Luis Ruiz, and Enrique Rébsamen. Although their works have been studied in detail in the historiography of education, it has been overlooked that a debate occurred between them regarding the characterization of pedagogy. They discussed whether it was a science or an art, the reasons why it was considered one way or the other, and they proposed future directions for the development of the discipline. Based on the methodology of intellectual history, primarily represented by Skinner and Pocock, I will argue that the debate among these thinkers demonstrates that current discussions regarding pedagogy and the science of education have their own distinct genesis within the Mexican pedagogical field that has not been sufficiently considered in current educational research.

KEYWORDS: Philosophy of education · conceptual history · pedagogy · history of education · science of education.

1. Introducción

El presente artículo analiza las propuestas de tres pedagogos mexicanos del siglo XIX, a saber, Manuel Flores, Luis Ruiz y Enrique Rébsamen. La obra de estos pensadores ha sido consignada por la historiografía de la educación, señalándolos como pilares de la profesionalización del magisterio y actores centrales para el mejoramiento de la educación. No obstante, quedó fuera de consideración que entre ellos se desarrolló un debate sobre la caracterización de la pedagogía. Mi objetivo será mostrar cuáles son los diversos posicionamientos en esta discusión, las razones por las que se defendió qué tipo de disciplina es la pedagogía y el papel que este debate tuvo en la conformación del campo pedagógico nacional. Asimismo, pretendo mostrar cómo la metodología de la historia intelectual nos abre una nueva perspectiva sobre dicho campo y las razones por las que se deben matizar o descartar algunas aseveraciones presentes en la historiografía de la educación en lo referente a la tensión entre pedagogía y ciencia de la educación.

Primero analizaré de manera general los posicionamientos en torno a la distinción conceptual, pertinencia y/o corrección del uso de “pedagogía” y “ciencia de la educación”, lo que nos mostrará las líneas generales en que se han entendido ambos conceptos, así como de dónde provienen y en dónde se fundamentan. Con ello se evidenciará que en estas discusiones no se han tomado en consideración algunos momentos clave en la configuración de la pedagogía como campo disciplinar que acontecieron en las últimas décadas del siglo XIX. Después, examinaré la obra de Flores Ruiz y Rébsamen en su contexto concreto, tomando en consideración las motivaciones, objetivos y expectativas que cada uno tenía para su obra, lo que mostrará que entre estos pensadores hubo un debate indirecto en sus textos; argumentaré que el proyecto político al que pertenecían hizo que dicho debate no fuera suficientemente enfatizado y las posibles razones por las que no fue estudiado por la mayoría de las obras de historiografía de la educación. Por último, presentaré las consideraciones que se abren a partir del análisis en referencia a la distinción conceptual entre pedagogía y ciencia de la educación.

y defenderé que temas como la fundamentación de las ciencias y la cientificidad de la pedagogía tuvieron un desarrollo en México que no es un mero eco, desviación o deformación de otras tradiciones, pero que al leerse desde el esquema de “modelos” y “desviaciones” no se ha estudiado cabalmente.¹

1.1. Problemáticas conceptuales y teóricas de las disciplinas que estudian la educación. El debate pedagogía versus ciencia de la educación en la actualidad

En diversos momentos en la investigación educativa en México se ha planteado el problema de qué tipo de disciplina es la pedagogía, si es o no una ciencia de la educación, si son diferentes entre sí y por qué debe usarse un concepto u otro. De acuerdo con Claudia Pontón (2011), en el campo pedagógico mexicano no hay claridad sobre el uso y configuración de los conceptos “pedagogía”, “ciencia de la educación” y “ciencias de la educación”, debido a “la indefinición tanto semántica como discursiva de estos conceptos” (p. 100). Al problema teórico le siguen otros prácticos y/o institucionales, pues se debate la legitimidad de las disciplinas cuyo objeto de estudio es la educación frente a otras ciencias sociales o aproximaciones filosóficas. Los usos conceptuales están relacionados con prácticas institucionales, políticas y sociales, lo que exhibe que el estudio no se limita al mero empleo de los conceptos, sino que está implicada una dimensión extralingüística: “Los saberes pedagógicos incluyen una dimensión teórica, práctica, política y ética, que nutre y reconfigura de forma permanente el vínculo pedagógico. En este proceso, es común identificar una multiplicidad de registros discursivos que contienen aportes desde la filosofía, la historia, la sociología, la psicología, la antropología, la medicina y también el derecho” (Pontón 2022, p. 100). Las investigaciones en materia de filosofía y teoría de la educación en lo que va del siglo XIX reflejan una preocupación por los fundamentos y metodologías a partir de los cuáles se puede construir la teoría y la práctica educativa. Orozco y Pontón identifican que las investigaciones que se realizaron en México entre 2002 y 2011 muestran una línea de especialización en lo relativo al estatuto teórico y conceptual del campo educativo, que se relaciona de forma directa con el debate entre pedagogía y ciencia de la educación (2013 p. 108). Resulta intrigante que tras todos estos trabajos y largos años de investigación sigan sin aclararse del todo los diferentes posicionamientos y las razones por las que la investigación educativa debería o no inclinarse por el uso del concepto de pedagogía o el de ciencia o ciencias de la educación.

Dejando de lado las disputas institucionales y las querellas políticas que rodean al quehacer teórico y científico, hay algunas directrices generales para comprender el

¹ Este artículo sigue una investigación que inicié en el capítulo 4 de mi tesis doctoral, defendida en el DIE Cinvestav en la especialidad de investigación educativa. Agradezco expresamente a la Dra. Eugenia Roldán Vera por la dirección de dicha investigación, por su colaboración en diferentes versiones del presente artículo, así como su paciente acompañamiento y diálogo en los pasajes entre filosofía e historia.

uso y significación de uno u otro concepto. *Grosso modo* se puede rastrear la significación de pedagogía, ciencia y ciencias de la educación desde tres tradiciones. El concepto de pedagogía proviene de la tradición germana, en particular de Kant y Herbart. De acuerdo con estos filósofos, el ser humano está definido por su educabilidad, por lo que la educación (*Bildung*) era fundamental para la regulación racional de los seres humanos. Al ser de tal relevancia la educación, se requería que la pedagogía se constituyera como una verdadera ciencia sistemática. “En el arte de la educación se ha de cambiar lo mecánico en ciencia: de otro modo, jamás sería un esfuerzo coherente, y una generación derribaría lo que otra hubiera construido” (Kant 2003). Herbart definió el quehacer científico como “una coordinación de postulados que constituyen una totalidad de ideas y que en lo posible proceden unos de otros como consecuencias de principios y como principios de fundamentos” (Herbart 1946, p. 17). La práctica se desempeña mecánicamente, por lo que tiene un campo de acción limitado; al desarrollar la pedagogía como ciencia se superan las limitaciones de la experiencia y su contingencia y se puede aspirar a verdades universales. Así, la pedagogía es y debe desarrollarse como una ciencia de la educación.

El concepto de ciencias de la educación proviene de la tradición francesa, en particular de Durkheim, aunque él mismo no habló de ciencias en plural. La educación fue entendida por este filósofo como un hecho social, una condición para la vida humana que se supedita a las normas morales. Por ello los modelos educativos se siguen de la sociedad que los genera. La pedagogía es una teoría práctica que se ocupa de lo que debe ser; sus reflexiones están enfocadas en lo normativo y en los hechos, razón por la que no se le puede considerar una ciencia: “[l]a ciencia empieza desde que el saber se busca por el saber mismo” (Durkheim 1987 p. 87). La pedagogía, como quehacer práctico, debe contar con una base sólida que permita que sus consideraciones no sean pura especulación: “Debería haber primero la ciencia de la educación. Porque, para saber lo que debe ser la educación, haría falta, antes que nada, saber cuál es su naturaleza, cuáles son las diferentes condiciones de que depende, las leyes según las cuales ha evolucionado en la historia. Pero la ciencia de la educación no existe más que en estado de proyecto” (Durkheim 1987, p. 91). Este proyecto encontraría soporte en la sociología y la psicología, lo que llevó a los continuadores de Durkheim, por ejemplo a Mialaret, a referirse a esa base teórica de la pedagogía en plural, como ciencias de la educación.

Por último, la ciencia de la educación es de cuyo anglosajón; se sigue principalmente de la obra de Dewey. Se entiende por ciencia “la existencia de métodos sistemáticos de investigación, que, cuando se dirigen a estudiar una serie de hechos, nos ponen en condiciones de comprenderlos menos azarosamente y con menos rutina” (Dewey 1987, p. 98). Debido a que la educación involucra situaciones irrepetibles y variables innumerables, la ciencia de la educación no puede ser exacta, no se puede limitar a la cuantificación y la uniformidad. Su objetivo es comprender con precisión los medios que podrían permitir la organización de los programas y escuelas de manera eficiente, los materiales necesarios para ello, así como las fuentes que pueden tomarse como base para el correcto desarrollo de las actividades educativas. La

ciencia lleva a reglas para la observación y la indagación, pero no a fórmulas para la acción. Es en este punto donde surge una complicación particular para la ciencia de la educación: no puede distanciarse de los hechos, “las prácticas educativas ofrecen material que plantea problemas de tal ciencia, en tanto que las ciencias ya desarrolladas en un buen estado de madurez son las fuentes de las que se obtiene el material para tratar intelectualmente esos problemas. No existe una ciencia independiente especial de la educación más que una ciencia de construcción de puentes” (Dewey 1987, p. 107). Así, la ciencia de la educación es procedimental, orientada a la acción, por lo que se requeriría una estrecha colaboración con quienes se encargan de otras ciencias. La práctica educativa es una ingeniería social que aporta los problemas mientras que disciplinas como la psicología y la biología pueden aportar el desarrollo científico que conducirá a la resolución de los problemas.

En el caso específico de México, a estas distintas tradiciones y conjuntos de autores se suman diferentes consideraciones que complican la caracterización de la disciplina que estudia la educación. Enrique Moreno y De los Arcos (1993) considera que el debate en el uso del concepto de pedagogía o el de ciencias de la educación se debe al uso de términos en inglés y francés; dicho de otro modo, se trata en el fondo de dificultades de traducción, que bien pueden resolverse sin mayores complicaciones. En el caso del inglés, el término “*Pädagogik*” fue traducido como “education”, de modo que este designa tanto al objeto de estudio como a la ciencia. Por esa razón se comenzó a utilizar “*science of education*” para distinguir a la disciplina del fenómeno que estudia (pp. 34-36). En español, siguiendo a autores anglosajones, se ha empleado “ciencia de la educación” pasando por alto que el término que debió emplearse es “pedagogía”. Asimismo, la obra de Míarelet *Ciencias de la educación*, que sigue la pauta de Durkheim según hemos visto, ha provocado en los estudiantes de pedagogía que se opte por referirse con ese nombre a la disciplina que estudia la educación, como si el de “pedagogía” tuviera que quedar en desuso. No obstante, el mismo Míarelet la emplea como sinónimo de didáctica (Moreno y De los Arcos 1993, p. 41). Estas ciencias se presentan en la obra como una nueva configuración conceptual, como una suerte de superación de la vieja pedagogía, aunque en realidad se trata de la misma ciencia y no hay razones para que no se emplee el término ya conocido.

Díaz Barriga (1995), por su parte, considera que las diferentes conceptualizaciones pueden esclarecerse si se introduce el concepto de “paradigma”, como lo propuso Kuhn. Pedagogía remitiría al paradigma kantiano-herbartiano mientras que “ciencia de la educación” remitiría al paradigma de corte positivista de Durkheim y Dewey. Esta división en dos grandes paradigmas obedece a que están contruidos sobre la distinción entre ciencia de la naturaleza y ciencia de los hombres, concepción que fue traída a México por Francisco Larroyo y gracias a la cual se construyó la formación pedagógica en las normales y en la Universidad Nacional; “la licenciatura en Pedagogía en México se establece (1960) vinculada a los espacios de la filosofía, desde una perspectiva humanista y bajo esta denominación” (Díaz Barriga 1995, p. 8). La

contraparte sería el paradigma positivista, orientado por los métodos y modelos de la ciencia natural, matematizables y experimentales.²

Ahora bien, considero que la comprensión de la conformación del campo pedagógico en general, así como la tensión entre pedagogía y ciencia de la educación en particular, requiere ser examinada desde otra perspectiva a como comúnmente se la ha estudiado en la historiografía de la educación. Con las debidas reservas, considero que la historia de la educación se ha escrito de manera muy similar a lo que Skinner denominó “historia de las ideas”; una de las características centrales de esa forma de hacer historiografía es considerar a las ideas, tradiciones, doctrinas y conceptos como entes abstractos que se desplazan en el tiempo y se presentan a través de distintos autores (Skinner 2002, pp. 57-59). Aunado a esto, se debe considerar una particularidad de la forma en que se hace historia de las ideas en América Latina. De acuerdo con Elías J. Palti (2007), los pensadores latinoamericanos repararon en que el pensamiento articulado en las periferias quedaba fuera de la historia del pensamiento en general. Las propuestas periféricas se comprenden en términos de “modelos” y “desviaciones”, no se trata de aportaciones, sino de refracciones o yerros (p. 302).

Por estas razones, el presente artículo abordará el debate entre Flores, Ruiz y Rébsamen desde la perspectiva de la historia intelectual, en particular tomando como base las propuestas metodológicas de Skinner y Pocock. Con ello, argumentaré que hay momentos de la historia de la educación en México que deben ser reconsiderados, para que se comprenda que la caracterización de la pedagogía y la conformación del campo pedagógico mexicano no pueden ser consideradas un mero eco de lo que aconteció en otras latitudes, ni puede comprenderse del todo a menos que se analice contextualmente y se atienda al uso de los conceptos de la época, no de forma retrospectiva. No basta con centrarse en los conceptos efectivamente empleados por los autores. “Un estudio que se concentra exclusivamente en lo que el autor dijo sobre alguna doctrina determinada, no sólo será inadecuado, sino en algunos casos, positivamente engañoso como vía para comprender lo que el escritor en cuestión intentó o quiso decir” (Pocock 2017, p. 149). El análisis toma en consideración la dimensión pragmática del lenguaje. Entender las intenciones y las repercusiones que se esperaba que una obra tuviera depende de comprender correctamente el vocabulario que se empleó en la construcción del texto. En el caso específico de los autores que nos ocupan, esto exigirá tomar en consideración las tradiciones y autores desde los cuales hablan, prestando atención a la forma particular en que los interpretan y forjan sus propuestas a partir de ellos, sin ajustarse al esquema de modelos y desviaciones, esto es, no se

² No es posible abordar detalladamente todos los posicionamientos en el debate pedagogía vs. ciencia de la educación. No obstante, de continuar con ese recuento no encontraríamos rupturas o consideraciones que no queden enmarcadas de una u otra forma por lo aquí expuesto. Para ahondar en el tema recomendamos los siguientes trabajos: Ortiz Ocaña (2017) realiza una exhaustiva investigación en la que incluye la apropiación de estos debates en otros países de Latinoamérica, además de analizar también la forma en que autores como Foucault, Dilthey, Zuluaga, Runge, entre otros. Vega Román (2018) analiza este debate, además de epistemológicamente, en términos institucionales, señalando cómo las disputas profesionales juegan un papel en las determinaciones conceptuales.

compararán sus tesis y enunciados con los autores desde los cuales parte para analizar si hay un uso “correcto” de los conceptos o no, sino que me concentraré en la situación concreta y las pretensiones de cada uno de ellos, en sus propuestas, así como la finalidad que le adjudican a sus textos.

2. El debate sobre el carácter científico de la pedagogía

Los trabajos historiográficos que se ocupan de la educación en México en la segunda mitad del siglo XIX rara vez dejan de mencionar a Manuel Flores, Luis Ruiz y Enrique Rébsamen. Los tres fueron personalidades sobresalientes tanto política como pedagógicamente. Manuel Flores fue el primero en ocupar una cátedra de pedagogía, para lo cual escribió el *Tratado de pedagogía*. Dicho texto fue la primera obra de literatura especializada en pedagogía en México. Rébsamen se destacó por su participación en la Escuela Modelo de Orizaba y en la Escuela Normal de Xalapa, las cuales fueron referentes para la organización de instituciones en todos los Estados de la república. Luis Ruiz, además de ser el representante de México frente a otras naciones en materia de educación, escribió libros de lógica y pedagogía que sirvieron como guía en la formación de profesores.

En la historiografía de la educación en México encontramos que Francisco Larroyo afirma que con la obra de Manuel Flores dan inicio las cátedras de pedagogía (1947 pp. 305-307); a Rébsamen lo considera autor de los progresos en la pedagogía y describe su importante rol en la escuela de Orizaba (pp. 327-334); de Luis Ruiz dice que fue una “eminente personalidad” de la pedagogía (p. 352), destacando su papel como secretario en el primer Congreso de Instrucción y como jefe de la Dirección General de Instrucción Primaria en 1896 (p. 360). Aunque Larroyo referencia los tratados de Flores y Ruiz, no dice nada concreto de su contenido ni marca las diferencias entre los aportes de cada uno; mucho menos se ocupa de las distintas concepciones de la pedagogía que aparecieron en los textos. Ducoing Watty (2013) describe las resoluciones del primer Congreso de Instrucción sobre el tema del método de enseñanza, enfatizando que las posturas de Flores y Ruiz coincidían (p. 291-312). Staples, por su parte, examina las obras de Ruiz y de Rébsamen, sin mencionar la de Flores (2010 p. 132-139).³ Al examinar lo que se ha dicho sobre los autores es claro que se ha dejado de lado que estos autores discutieron con detenimiento si la pedagogía era una ciencia o un arte, discusión que resulta fundamental para comprender el curso que tomaría la conformación del campo pedagógico mexicano y la pedagogía como disciplina. Como argumentaré a continuación, hay un debate entre ellos, solo que no fue explícito al interior de sus obras.

³ Sólo un trabajo sobre la educación en México se ocupa de los puntos de coincidencia y oposición en la obra de los tres pedagogos mencionados. Se trata de *El dilema de la pedagogía: arte o ciencia*, de Santiago Alzueta (2000). En el texto se realiza un análisis teórico y epistemológico de las distintas posturas para dilucidar lo que él llama “polémica mexicana” en torno a la naturaleza de la pedagogía (p. 6). Una vez que haya presentado las distintas formas en que los pedagogos caracterizaron a su disciplina me detendré en el texto de Santiago Alzueta.

Hay dos posibles razones por las que el debate del que me ocuparé no fue visto o no se le consideró como importante. La primera es la postura política de los autores, que hizo que se diera mucho peso al trabajo colaborativo, sin la suficiente atención a sus discrepancias. La segunda es que estas obras se han analizado desde un momento en que el campo pedagógico mexicano ya está conformado, por lo que se pasan por alto algunos de los momentos de su conformación. Uno de esos momentos clave fue la promulgación de las leyes de instrucción y los congresos pedagógicos que se organizaron alrededor de estas. Me detendré en este punto brevemente, puesto que este contexto explica por qué era tan importante la unidad política cuando se redactaron las obras de estos tres pedagogos.

En 1888 se promulgó la *Ley de Instrucción Primaria en el Distrito Federal y territorios*. En ella, se estipuló que la instrucción primaria impartida por el Estado debía ser gratuita, laica y obligatoria (Hermida 1975, p. 49). Esto generó oposición y críticas hacia el gobierno, pues la obligatoriedad se vio como un ataque a la libertad, al no permitir que los padres decidieran si sus hijos irían o no a la escuela. Asimismo, la ley disponía que el control de la educación quedara en manos del gobierno federal, lo que demandaba la uniformidad de los programas. Los profesores se opusieron, por considerar que no se tomaban en cuenta las diferencias culturales entre los distintos estados de la república, lo cual impactaría negativamente en los resultados.

Con el fin de generar aceptación a la ley, en particular la uniformidad de la educación en todo México, en 1889-1890 se organizó el Primer Congreso de Instrucción, en el cual participaron delegados de cada uno de los estados del país. Las temáticas que se discutieron incluían la obligatoriedad de la enseñanza, la organización de las escuelas rurales, las escuelas de párvulos, los aspectos materiales de las escuelas, así como la apertura de escuelas Normales, por mencionar los más importantes. De diciembre de 1890 a febrero de 1891 se llevó a cabo el segundo Congreso de Instrucción, en el cual se discutieron los temas que habían quedado pendientes: las materias de la instrucción elemental, los textos adecuados para ésta, los métodos de enseñanza, las condiciones materiales óptimas que requerían las escuelas, entre otros. Respecto al magisterio, se debatió si los maestros requerían un título para impartir clases, si en todos los estados debían o no contar con estudios en las escuelas Normales y si los planes hasta el momento desarrollados podían en verdad aplicarse a todas las escuelas Normales (Meneses Morales 1998, pp. 469-472 y Carpy 2004, p. 55). En otras palabras, se terminaron de delinear las directrices de la profesionalización del magisterio en México y se generó aceptación a las leyes sobre educación.

De manera generalizada, la historiografía de la educación en México se ha enfocado en la relevancia de los congresos a nivel político y administrativo. Los tres pedagogos de los que me ocupo aquí estaban en favor del gobierno federal, de modo que se les considera sin más como aliados, lo cual es cierto en términos políticos. No obstante, en términos teóricos, tienen consideraciones diferentes sobre la pedagogía. Hay críticas y referencias cruzadas en los textos de cada uno de ellos, que no era importante hacer evidentes, puesto que se prestaba más atención a resolver el conflicto

político, es decir, en ese contexto convenía acentuar los acuerdos y las colaboraciones que las diferencias y discrepancias.

Cuando sostengo que entre ellos hubo un debate no me refiero sólo a los momentos en que estos tres pedagogos se encontraron frente a frente para dialogar respecto a sus consideraciones en materia de instrucción y educación, sino que también apunto a las referencias implícitas que hay en sus obras, en las que, aún sin mencionar nombres, refutan o presentan consideraciones distintas a las de los demás. Si se leen los textos de estos tres pedagogos tomando en consideración que se conocían entre sí, que debatieron frente a frente en los dos Congresos de Instrucción y que conocían las obras unos de otros, es posible darse una idea de a quién estaban dirigidas expresiones como “las divergencias que entre los autores” (Flores 1887, 7p. 5), “Impulsados los pensadores por un justo sentimiento de admiración por la ciencia” (p. 12), “pedagogos modernos” (p. 103), “Otros autores” (Ruiz 1900 p. 216), “La Pedagogía se ha definido por unos como la ciencia ó arte de la educación, y por otros, como el arte científico de la educación. Cuando hayamos terminado nuestro curso de Pedagogía, estaremos en aptitud de juzgar cuál de estas definiciones es la mejor” (Castellanos 1905, 128).

Así, expondré a continuación las posturas de Flores, Ruiz y Rébsamen precisando su contexto de enunciación y las intenciones de cada uno de los autores, para profundizar en las relaciones entre los textos. De acuerdo con Palti, “Una historia de los lenguajes, si en algo se distingue de la anterior historia de las ideas (y del juego de sus antinomias eternas), es en su vocación por situar los textos en su nicho epistemológico particular, en que se supone una estratigrafía de los discursos que permite detectar y tratar de controlar las proyecciones tanto retrospectivas como prospectivas, confiriéndole a la historia intelectual un cierto principio de irreversibilidad temporal” (Palti 2005, p. 447). La historia intelectual, aunque en sus inicios estuvo acotada a ciertos temas y autores puede ser trasladada a otros temas de investigación y otros estudios históricos, no se limita a la historia de los lenguajes políticos (Quijano 2024, p. 64). Con base en esto, el análisis que llevaré a cabo será desde la metodología de la historia intelectual; la obra de Flores, Ruiz y Rébsamen se estudiará en su contexto concreto, sin comprender los conceptos que emplean como lo hacemos en el presente, sin enfocarnos únicamente en sus ideas de forma abstracta o viéndolas como desviaciones de las propuestas de otros filósofos. Con esto intento mostrar que el esclarecimiento conceptual de “pedagogía” y “ciencias de la educación” en México no puede reducirse a los filósofos de otras tradiciones, problemas de traducción y que se discutió mucho antes de las consideraciones neokantianas traídas a México por Larroyo. En otras palabras, pretendo aportar una perspectiva que no ha sido considerada cuando se aborda el problema conceptual de la pedagogía y que podría esclarecer dicha problemática en el caso específico del campo pedagógico mexicano.

2.1. Manuel Flores: la pedagogía, arte elevado, ciencia por hacerse

Manuel Flores ocupó la cátedra de pedagogía en la Escuela Secundaria para Señoritas, la primera que existió para esa disciplina. Para el cumplimiento de esta labor redactó en 1884 *Elementos de educación*. Tres años más tarde, fue nombrado Profe-

sor de pedagogía en la Escuela Normal de la Ciudad de México y reelaboró el texto, titulólo *Tratado elemental de pedagogía*. El cambio de “Elementos” a “Tratado” indica una comprensión más acabada y sistemática del trabajo. Los textos de historia de la educación en México a los que ya he referido indican que Flores era positivista, colocándolo en la misma línea de pensamiento que Gabino Barreda, sin embargo, el *Tratado* de Flores da cuenta de una concepción muy distinta. Pocock afirma que “al margen del significado que el autor atribuye a sus enunciados, existe una embarazosa riqueza de significados que puede haberles dado el autor mismo o cualquier otro agente histórico implicado en todas estas operaciones [cadenas de transmisión entre discípulos, críticos, académicos, historiadores que traducen los enunciados]” (Pocock 2011, p. 74). Además de las notables diferencias entre la obra de Comte y las propuestas de los positivistas mexicanos, debemos atender a las diferentes concepciones de la pedagogía que tenían en particular Flores y Barreda, para comprender que la caracterización que hace Flores de la disciplina no es como tal positivista y, posteriormente, comprender por qué se mostró en desacuerdo con Ruiz y Rébsamen.

En la obra de Barreda encontramos expresiones como “arte de la educación” (Barreda 1978, p. 243) o “arte de la enseñanza” (p. 250). El uso del concepto de pedagogía en sus trabajos es escaso y aparece casi siempre como predicado, por ejemplo, en su primer informe sobre la Escuela Nacional Preparatoria, en el que leemos “Aplicación del ‘principio pedagógico de la preparación’, esto es, que ‘Todo alumno ha de estar preparado para la enseñanza que va a iniciar’” (Barreda 1978, p. 96). Su interés era la correcta organización de los estudios preparatorios con base en el pensamiento de Comte, puesto que así se alcanzaría el progreso de la nación. Se centra en el concepto de método y no pretendió nunca ahondar la práctica docente. Se refirió al “arte de la enseñanza”, señalando un par de prácticas necesarias para éste y sin profundizar; después de dar un par de puntos requeridos para dicho arte, afirmó “no es ni remotamente nuestro ánimo escribir un curso de pedagogía” (p. 243). Así, independientemente de que Flores pueda ser considerado como un positivista, su trabajo muestra una distancia importante respecto a la postura de Barreda.

En su *Tratado elemental de pedagogía* afirmó que el trabajo de la ciencia es describir; ésta se ocupa de estudiar los fenómenos de manera descriptiva, indaga las coexistencias, sucesiones y semejanzas observadas y observables entre dichos fenómenos. Con base en ello, descubre un conjunto de leyes, que pueden quedar sin aplicación alguna (Flores 1887, p. 14). Consideró que los debates sobre la conceptualización de la pedagogía partían de los distintos fines que se le adjudicaban a la educación. Contra esas consideraciones, Flores propuso que la definición y el planteamiento de la pedagogía como disciplina eran independientes de los fines que le fuesen asignados a la educación: “[p]or Pedagogía se entiende el arte de enseñar” (1887 p. 5). La práctica de la que se ocupa este arte es independiente de los contenidos: “Cuál debe ser la Enseñanza que se imparta, es una cuestión social y moral; pero no pedagógica. Las necesidades del hombre decidirán la elección de los ramos de Enseñanza, y una vez hecha la elección, la Pedagogía dará las reglas para inculcarlos” (Flores 1887, p. 6). La

pedagogía, entonces, al dar reglas de orden normativo y práctico, quedó caracterizada como un arte.

Este arte se dividía en dos partes, a saber, la educación y la instrucción. La primera se ocupa de las reglas para desarrollar las aptitudes de las personas; la segunda, de los preceptos para inculcar conocimientos. A su vez, tanto la educación como la instrucción se dividen en una parte teórica y una práctica. La primera versa sobre los preceptos de la enseñanza en abstracto, “deduciéndolos tan sólo de las leyes que rigen el funcionamiento de las facultades” (Flores 1887, p. 6). La parte práctica toma en consideración las condiciones reales para poder aplicar los preceptos. Por último, el arte se divide en una parte metodológica, encargada de los preceptos de la enseñanza en relación con las materias, y una parte relativa a las disciplinas escolares, que estudia las exigencias concretas de la escuela (Flores 1887, pp. 6-7).

La comprensión de la pedagogía como arte pretendía superar el prejuicio de que la inteligencia es un don que se tiene o no se tiene. Según Flores, este prejuicio, de la mano con la reducción de la educación a la mera instrucción, contribuía a que todo el proceso de la enseñanza se viera como meramente acumulativo, en el que se trataba de reunir la mayor cantidad de datos posibles sin que se prestara atención a las facultades: “El hecho aparente es la adquisición de conocimientos, que por ser de fácil observación y de carácter experimental, reporta toda la gloria de nuestro poder intelectual, con detrimento de la educación, propiamente dicha, de las facultades intelectuales” (Flores 1887, p. 11). Toda adquisición de conocimiento implica una facultad. La educación, por ello, debe enfocarse en el desarrollo de las facultades en un proceso artificial y deliberado. Así, se supera el prejuicio antes mencionado, pues lo intelectual se comprende como algo que se ejercita y en el cual haya su sentido la pedagogía.

Sostiene Flores: “Puesto que tal es la educación, ella no podrá lograrse sino valiéndose de tales ó cuales medios que se reconozcan eficaces para lograr el resultado. El conjunto de reglas encaminadas a plantear dichos medios constituye el arte de la Educación. Debemos prevenir desde luego un error muy generalizado de nuestra época, y que consiste en confundir una con otra las características respectivas de las artes y las ciencias” (1887 p. 12).

Flores critica la confusión entre el quehacer científico y el de un arte. Como se ha mencionado antes, la ciencia se ocupa de estudiar los fenómenos de manera descriptiva. El arte, a diferencia de la ciencia, busca los preceptos, lo que debe hacer para obtener tal o cual resultado, es decir, opera normativamente. El arte busca las condiciones para su aplicación. “El objeto de la ciencia es el ‘saber’, el del arte el ‘hacer’” (Flores 1887, p. 12). La confusión entre arte y ciencia se dio porque la ciencia gozaba de alta estima, por lo que las “artes elevadas”, como la medicina, la política y la pedagogía, se consideraron como ciencias, sin que realmente lo fueran. Las leyes que se descubren en la ciencia no tienen necesariamente una aplicación práctica; por el contrario, los preceptos del arte tienen siempre como objetivo un fin práctico. La ciencia se definió como el “conjunto de leyes que expresan de forma indicativa las coexistencias, sucesiones y semejanzas observadas ú observables en los fenómenos”

(Flores 1887, p. 12). Arte, por otro lado, se comprendió como el “conjunto de preceptos que expresan en forma imperativa ó en formas equivalentes lo que debe hacerse para lograr tal ó cual resultado” (Ídem). El arte tiene su base en leyes científicas, sin que se confundan uno con el otro.

Empero, eso no implicaba que las artes no pudieran constituirse como ciencias: “La medicina como la pedagogía y como la política, están en ese período por que [sic.] atraviesan todas las artes, período durante el cual, á la vez que se ejerce el arte, se funda la ciencia; y la ciencia, que no es más que la coordinación y generalización de la experiencia, tiene sus raíces en la inducción” (1887, p. 103). Es por esta razón que a lo largo del *Tratado* no se estableció una distinción entre educador y pedagogo (quien ejerce el arte y quien reflexiona sobre éste para constituirlo como ciencia). El grueso del texto se enfocó en las consideraciones y metodologías que conducen a la enseñanza objetiva: “La enseñanza objetiva no pretende enseñar todo con objetos; sus ventajas no se derivan de que haga uso de ellos, sino de que pone en juego las facultades del niño al instruirlo; de que trueca el papel pasivo que actualmente tiene en la escuela por otro activo” (Flores 1887, p. 129).

En esta conceptualización se genera una expectativa para la pedagogía, a saber, que, a través de la inducción y la reflexión de los educadores, pueda llegar a ser una ciencia en sentido estricto. Las aseveraciones de un autor demandan comprender el contexto de enunciación y la naturaleza de la intervención que pretenden hacer con dichas aseveraciones (Skinner 2002, p. 116). Flores está caracterizando a la pedagogía no como una disciplina plenamente conformada y conocida, sino como una que está consolidándose en ese momento como la condición para la correcta formación de maestros. Él es el primero en dar una cátedra de pedagogía, su texto es la punta de lanza y por ello no solamente presenta sus tesis, sino que abre una expectativa de lo que cabe esperar para la disciplina y para el gremio en formación al cual le compete. Buscaba sentar las bases de la pedagogía moderna, para que esta modificara positivamente las instituciones y el panorama educativo mexicano. Esta labor no la haría en solitario, sino en un diálogo con otros pensadores de la época. Como veremos esta caracterización de la pedagogía no fue aceptada por Ruiz ni coincide con la concepción de Rébsamen.

2.2. Luis Ruiz: la pedagogía como arte científico

Ruiz ocupaba el cargo de Director General de Instrucción Primaria en 1900. En ese mismo año, México recibió la invitación para participar en la Exposición Universal de París. Con motivo de la participación en el área de Enseñanza y Educación, se dispuso que Ruiz fuera uno de los representantes, para lo cual preparó un texto también titulado *Tratado elemental de pedagogía*. En este se cita continuamente el trabajo de Flores y se hace referencia a su predecesor siempre de forma laudatoria. No obstante, ambos trabajos difieren, por un lado, en la forma en que se remiten al pasado de la pedagogía; por otro lado, en la consideración sobre qué tipo de disciplina es, pese a que ambos autores lleguen a hablar prácticamente en los mismos términos.

Mientras que Flores consideró que la pedagogía era una ciencia aún por hacerse, según referimos en el apartado anterior, Ruiz la presentó como una disciplina consolidada, que además tenía una larga tradición, la cual expuso en el apartado “Historia de la pedagogía”. Conviene reparar aquí de forma sucinta en los usos previos el concepto de pedagogía, para poder dimensionar los alcances de esta exposición y poder acercarnos a las intenciones del autor cuando presenta esa historia de la pedagogía. En 1867 se introduce el positivismo como estandarte de un gobierno y se coloca a la educación como una de las piedras fundamentales para la reconstrucción del país. Desde ese año y hasta ca. 1875, nos encontramos con un uso predicativo del concepto, es decir, se habló de “prácticas pedagógicas”, “programas pedagógicos”, pero prácticamente no se usó como sustantivo ni se discutió su denominación. A partir de 1875 y hasta 1884, la pedagogía fue concebida ya como la disciplina que serviría de base para la profesionalización del magisterio y el fortalecimiento de la nación a través de la educación de los ciudadanos y a partir de entonces empezó el esfuerzo por consolidarla. En su revisión, Ruiz incluyó a autores que eran considerados filósofos, maestros, preceptores, quienes a partir de entonces fueron llamados “pedagogos”; se remitió a prácticas educativas y englobó todos los documentos que se podían disponer sobre éstas como parte de la pedagogía, cuando en realidad se trataba de una concepción de reciente cuño en el panorama mexicano. La caracterización apenas elaborada de la pedagogía se aplicó retrospectivamente y a partir de entonces se habló de “historia de la pedagogía” para remitirse al pasado de cualesquiera prácticas escolares o instructivas. Esto puede comprenderse mejor si atendemos a las motivaciones de Ruiz al escribir su texto, muy distintas a las de su predecesor.

Flores concibió su texto como material de trabajo en la formación de profesores, en cambio, Ruiz no sólo continuaba el trabajo teórico para determinar qué era la pedagogía y cuáles eran sus principios fundamentales, sino que tenía que presentar a México de una manera que diera cuenta de los progresos de la nación en la exposición de París. La exitosa participación de México en la exposición de Nueva Orleans había cambiado la percepción que se tenía de la nación, lo que permitió inversiones extranjeras. Por esta razón se tenía que dar la impresión de un avance significativo también en todas las áreas de la cultura (De Mier 1901, p. 6). Esto explica el marcado énfasis en los logros, aunque tanto la profesionalización del gremio de profesores como el desarrollo y la pedagogía estaban en realidad en construcción.

Ruiz asignó tres objetivos principales a su obra: el primero, dar a conocer “las doctrinas pedagógicas y los métodos de enseñanza en que se funda y apoya la escuela primaria oficial, tanto del Distrito como de los Territorios Federales” (Ruiz 1900, p. 3). El segundo fue “enseñar, modificar y uniformar nuestro sistema docente, merced á determinado caudal de preceptos obtenidos en el atento estudio de los maestros europeos y americanos, y en la propia observación y personal experiencia, todo con el objeto social y patriótico de honrar á nuestro amado país y contribuir al progreso efectivo de la enseñanza esencialmente nacional” (Idem). Por último, se esperaba que los preceptos y progresos presentados en el trabajo dieran lugar a la constitución de un “código pedagógico de enseñanza nacional” (p.4). Aunque la conformación del

campo pedagógico estaba en ciernes, era importante dar cuenta en la exposición de los logros que el gobierno había tenido hasta el momento, uno de los más importantes era el campo de la educación, por lo cual era más importante esa mirada retrospectiva que las expectativas que pudieran tenerse tanto para la pedagogía como para el gremio de los profesores.

Una vez enunciados los objetivos, el autor presentó una aclaración sobre cómo se dividen los conocimientos y su concepción de la ciencia:

La ciencia es la gran reveladora de la naturaleza, el arte el poderoso consejero del hombre en la satisfacción de necesidades, mediante las cosas y los fenómenos. Aquella enseña la verdad como *medio*, y éste la suministra como *fin*. El arte tiende á conseguir inmediata y directamente nuestra felicidad, en tanto que la ciencia aspira al mismo objeto sólo mediatamente y por medio del arte. El arte, pues, nos interesa más, porque sólo con la aplicación de sus reglas se realiza efectivamente la ventura individual y colectiva; pero la ciencia nos interesa á su vez, en supremo grado, porque es la condición del progreso real de las artes elevadas, y por lo mismo la ineludible condición de todo perfeccionamiento (1887, p.5).

La ciencia, al ser un trabajo enteramente descriptivo, no rinde frutos por sí misma, sino que tiene que encontrar su aplicación en las diversas artes. De aquí se sigue que, si bien el concepto de ciencia es más acotado que el de su predecesor, la distinción entre ciencias y artes no entraña una jerarquía que ponga a las segundas en un estatuto menor, ya que son estas las que hacen posible la felicidad humana. Lo que está detrás de esta división en los conocimientos es la distinción entre la teoría y la práctica; la primera, que es un saber organizado y que procede metódicamente (Ruiz 1900, p. 8), hace posible el conocer, mientras que la segunda hace posible el poder (p. 7). La intención de Ruiz era que la educación lograra la consolidación nacional y el progreso, por lo que el conocimiento tenía que estar al servicio de las transformaciones sociales, lo que da lugar a que la distinción no ponga a un tipo de conocimiento como inferior a otro, aunque no por ello se les puede confundir en sus labores y alcances.

Ahora bien, donde Ruiz sí traza una distinción jerárquica es en la subdivisión de las artes. Éstas pueden ser empíricas (también llamadas mecánicas) o científicas (también llamadas elevadas, denominación que también utilizó Flores). “Las primeras son aquellas que puede ejercerse con sólo la adquisición de las reglas y el ejercicio correspondiente, sin otro elemento alguno, lo cual es posible y aun en muchos casos fácil, porque las reglas son a la par que sencillas poco numerosas” (Ruiz 1900, p. 7). Artes como la albañilería y la carpintería son consideradas mecánicas, porque los casos y situaciones con las que tienen que lidiar difieren muy poco unas de otras, de ahí que los problemas que se les presentan sean de fácil solución. Por el contrario, en las artes científicas “su correcta ejecución sólo es dable cuando al conocimiento perfecto de la regla se una la noción exacta de las verdades científicas en que reposan dichas reglas, y sin esta segunda condición, no sólo es defectuosa la práctica del arte, sino que con frecuencia es contraproducente” (Ruiz 1900, p. 7); los ejemplos de estas

artes son la higiene, la política y, por supuesto, el arte de enseñar o pedagogía, que tiene como su fin “el perfeccionamiento humano” (Ídem).

Así, la “*Pedagogía es el arte científico de enseñar*” (Ruiz 1900, p. 8). De acuerdo con la definición que nos había dado antes, esto quiere decir que se trata de un conjunto de preceptos que tienen a la base conocimiento científicos, en particular de la fisiología y la psicología. La fisiología aporta el conocimiento del cuerpo necesario para saber cómo conducir a los educandos y cómo aplicarles ciertas formas de disciplina. La segunda porque, Ruiz considera que la enseñanza se divide en instrucción y educación, estando la primera subordinada a la segunda; la educación se ocupa del desarrollo y perfeccionamiento de las facultades, por lo que se vuelve necesario acudir a la psicología, que se encarga del esclarecimiento de las facultades humanas.

La pedagogía es de suma relevancia para la ciencia en general, pues la enseñanza y posterior desarrollo de la ciencia requiere que las personas estén instruidas en esos temas. Sin embargo, no se debe perder de vista que el trabajo pedagógico es práctico, por lo que se recurre a la ciencia solamente para tomar de ella las leyes necesarias para que los preceptos que se dicten estén plenamente fundamentados (Ruiz 1900, p. 18). En el texto se elabora también una división para la pedagogía, entre una parte teórica y una parte práctica: “la primera, desde un punto de vista abstracto, formulará los preceptos de la enseñanza, deduciéndolos en preferencia de las leyes que rigen el funcionamiento de las facultades; la segunda, desde un punto de vista concreto, se propone adaptar dichos preceptos a las condiciones reales de la enseñanza” (Ídem).

A partir de esta división, Ruiz presenta algunas leyes relativas al perfeccionamiento de las facultades:

1. Las facultades se perfeccionan sólo por el ejercicio (perfectibilidad humana)
2. El ejercicio no debe ser excesivo y se gradúa según la facultad y las circunstancias.
3. El ejercicio de practica con persistencia, pero no de manera continua.
4. El ejercicio debe hacerse en todas las formas de cada facultad.
5. Los ejercicios deben ser lo más parecidos a la vida real.
6. El ejercicio debe ser lo más agradable posible (Ruiz 1900, pp.17-21).

La denominación de “leyes” resulta problemática, ya que, según sus propias definiciones, no podrían ser leyes, puesto que éstas son descriptivas y tienen como base a la observación y la experimentación. En todo caso, si lo son, lo son en un sentido normativo (por ejemplo, de la misma forma en que los enunciados del Derecho se dice que son “leyes”). Se trata de reglas o normas, cuya legitimidad depende de la verdad que radica en los enunciados de la ciencia. Esto explica aún más la articulación existente entre el trabajo descriptivo de la ciencia y el trabajo normativo del arte. En la primera parte del tratado, cuando se encarga de describir las facultades humanas, afirma que la psicología otorga el conocimiento de las leyes que rigen el espíritu (aquí ley entendida de forma descriptiva), mientras que la pedagogía parte de ese conocimiento para dilucidar los preceptos de la enseñanza (Ruiz 1900, p.59).

Ahora bien, al ser la pedagogía una disciplina práctica, esto es, orientada al hacer, no queda clara la distinción entre pedagogos y profesores. En la penúltima parte de

su *Tratado*, cuando se ocupa de los reglamentos de instrucción y las regulaciones en las escuelas, hace siempre referencia a los “profesores”, mientras que, en las partes anteriores, cuando citaba a autores como Spencer, Pestalozzi, Froebel, o el propio Flores, se refería a ellos como “pedagogos”. Esta distinción no queda del todo clara dada la caracterización que ha elaborado de la pedagogía.

Se puede observar que, tanto en Flores como en Ruiz se genera una expectativa para la pedagogía, aunque por razones distintas: en Flores se trata de una ciencia que está aún por hacerse, una disciplina cuya necesidad la coloca en el orden de lo práctico, pero cuya legitimidad depende de su posterior desarrollo como ciencia. En Ruiz, la pedagogía está llamada a transformar la realidad social del país, se trata de una disciplina consolidada, siempre en desarrollo, cuya legitimidad radica en las ciencias que le sirven de base. Atendiendo al contexto político de los autores, se puede suponer por qué enfatizaron más los puntos de convergencia que las diferencias que tenían entre sí: resultaba más relevante presentarse siempre como un equipo sólido, representantes de una administración que habría traído el progreso, aunque teórica y filosóficamente tuvieran diferencias. Rébsamen también formaba parte de ese grupo político, solo que, además de tener una concepción distinta de la pedagogía, esta se dio a partir de una formación diferente a la que tuvieron los dos pedagogos de los que me he ocupado hasta ahora.

2.3. E. Rébsamen: La pedagogía como ciencia y como arte

A diferencia de Flores y Ruiz, Rébsamen no escribió un tratado en el que sistematizara todo su trabajo teórico. De acuerdo con Abraham Castellanos, Rébsamen esperaba ausentarse del trabajo práctico y político un par de años, para poder realizar la sistematización de sus trabajos (Castellanos 1905, p. 11), cosa que no logró. No obstante, gracias a Castellanos tenemos una suerte de mapa general de su obra, que nos hace ver la unidad de sus trabajos, aunque estos se hayan realizado de manera fragmentaria mientras Rébsamen trabajaba en proyectos como la Escuela modelo de Orizaba, la Escuela Normal de Xalapa, o la Dirección General de Escuelas Normales del Distrito Federal. En cuanto a las diferencias de formación, Flores y Ruiz estudiaron medicina, Rébsamen en cambio contaba con un título de profesor y un profundo estudio de la filosofía, por lo que su concepción de la pedagogía tenía un punto de partida que no era el del positivismo que se desarrolló en México, así como una concepción de la ciencia que no era la que predominaba en México.

En lo tocante al carácter de la pedagogía, lo dice sin ambigüedades: “La pedagogía es la ciencia y el arte de la educación” (Rébsamen 1977, p. 109). En cuanto al uso del término “pedagogo”, se utilizó para referirse a) a quien mostraba cómo dar clases, es decir, que educaba a los futuros profesores (por ejemplo, a los formadores en las escuelas normales); b) a quien se dedicaba a explicar qué es la educación; c) a quien por dedicación o vocación daba clases, es decir, al maestro: “se designa con la palabra pedagogo, al hombre que consagra su vida entera a la educación de la juventud y trata de resolver los problemas de alta trascendencia, que con esta cuestión se relacionan” (Castellanos 1905, p.127). Así, el pedagogo se distingue del pedagogista: “Mientras

que el pedagogo es a la vez el hombre de la teoría y de la práctica, se suele designar con los nombres de educacionistas o pedagogistas a los innovadores en el campo teórico y que sólo accidentalmente, y quizás nunca, se han ocupado de llevar sus teorías al campo de la práctica. En este sentido, Herbert Spencer y Juan Jacobo Rousseau son pedagogistas; Pestalozzi y Fröbel, son pedagogos” (Castellanos 1905, p. 128). La palabra pedagogía, entonces, podía denotar una labor práctica tanto en el sentido docente, designando a practicantes de la educación incluso de formación meramente empírica, a políticos o funcionarios de la educación, así como a quienes comenzaron a ocuparse de manera formal de la pedagogía en tanto disciplina teórica.

Para Rébsamen, la pedagogía en tanto arte es tan antigua como la civilización misma. El avance de la teoría ha hecho de ésta un conjunto sistemático de preceptos seguros, que es de donde deriva su carácter de cientificidad. Recordemos que Rébsamen no realizó su formación en México, sino en su natal Suiza, por lo que tenía más cercanía con la tradición kantiana-herbartiana que expuse sucintamente al inicio del presente trabajo. De acuerdo con Rébsamen, la educación requiere de un conocimiento verdadero, universal y necesario del ser humano, y por ello es que a la base de la pedagogía está la antropología pedagógica: “El estudio antropológico comprende la Anatomía que nos da a conocer la estructura del cuerpo humano, los diversos tejidos que lo constituyen (Histología), los órganos que lo componen, su forma y posición etc.; la Fisiología, que trata de las funciones de los órganos y nos enseña las leyes a que obedecen; la aplicación de la anterior, la Higiene, que nos suministra reglas de conducta en orden a la conservación de la salud; y la Psicología, que estudia los fenómenos psíquicos, los cuales comprenden los tres órdenes de conocimientos, sentimientos y voliciones” (1889, p. 113).

Nuestro autor divide a esta ciencia de la educación en tres partes:

1. Pedagogía general o filosófica
2. Pedagogía histórica
3. Pedagogía práctica o aplicada

La pedagogía filosófica toma del estudio de otras ciencias las leyes y principios relativos a la educación que hace posible comprender la naturaleza humana y, con ello, educar con base en principios verdaderos. La pedagogía práctica estudia el estado de la cuestión, se encarga de indagar lo que pedagogos y pedagogistas han aportado, lo que da un conocimiento acabado de la mejor forma de proceder en la última parte de la pedagogía, la práctica, en las que se determinan de forma concreta los procedimientos de instrucción y educación (Rébsamen 1977, pp. 113-116).

La comprensión de la pedagogía en Rébsamen permite identificar de forma precisa a los profesores (pedagogos prácticos) de los pedagogistas (pedagogos teóricos): “La gran mayoría de los educadores, padres y maestros de todas clases y categorías no son pedagogos en el sentido estricto de la palabra, ni sería justo ni posible exigirselo dada la extensión de esa ciencia. Entre los profesores de instrucción, los que generalmente poseen mayores conocimientos en pedagogía son los maestros de enseñanza primaria, pues hacen estudios especiales sobre la materia en las escuelas normales, aunque,

como es natural, esos estudios tienen que limitarse a la esfera de la pedagogía aplicada a la escuela primaria” (Rébsamen 1977, p.118).

Rébsamen estaba más interesado en conectar la tradición pedagógica existente con la formación de los profesores. Su caracterización de la pedagogía está centrada en sistematizar una larga tradición y ponerla en función de la formación docente, para mejorar con ello la instrucción. “Se ve que está todavía en pañales la ciencia que en primer lugar debe guiar al educador; sin embargo, no es de despreciarse el material que ya se ha juntado, y en posesión de estos conocimientos, podemos ya emprender la misión educadora, con algunas probabilidades de éxito” (Rébsamen 1977. 114).

3. Conclusiones

Como se puede observar, para Rébsamen la pedagogía es una ciencia que está en relación con otras, al tiempo que ella misma es ciencia en sentido estricto, lo que no elimina el hecho de que tiene una dimensión práctica, que es sobre todo la que Rébsamen estudió en sus publicaciones. Santiago Alzueta, el único que tematizó el debate que nos ocupa, afirma: “Mientras que M. Flores sostiene que la pedagogía es un arte elevado, L. Ruiz (...) afirma que se trata de un arte científico, y E. Rébsamen (...) exalta tanto el carácter artístico, como el científico que posee la pedagogía” (2000, p. 17). Según se ha presentado, la verdadera diferencia entre Flores y Ruiz no es la denominación de la pedagogía como un arte elevado y un arte científico – incluso Ruiz llega a utilizar la misma expresión de Flores–, sino que en Flores yace el reconocimiento de que la pedagogía puede volverse una ciencia, aunque esto no se ha hecho. Por ello, la posición de Flores es más cercana a la de Rébsamen, pues él afirma que “Se ve que está todavía en pañales la ciencia que en primer lugar debe guiar al educador; sin embargo, no es de despreciarse el material que ya se ha juntado, y en posesión de estos conocimientos, podemos ya emprender la misión educadora, con algunas probabilidades de éxito” (1889, p. 114). Así, considero, los dos principales problemas que quedaron abiertos fueron cómo desarrollar o consolidar a la pedagogía como ciencia, y cómo mejorar, con bases científicas, la práctica educativa.

Aunque a la postre Flores y Ruiz ocuparon puestos en las Normales y en la escuela de Altos estudios, no volverían a redactar textos de orden programático o teórico como los *Tratados* de los que aquí me he ocupado. La comprensión de la pedagogía en los años que le siguieron se inclinó cada vez con más fuerza a su caracterización como una disciplina de carácter práctico. Ello se hace evidente, por mencionar uno de los casos, en un artículo titulado “La pedagogía como ciencia”, de Pablo R. El autor afirmó “¿Qué es pedagogía? La definición más común es: pedagogía es la ciencia de la educación: definición muy corta, que, fuera de su brevedad, tiene muy poco de recomendable. Se ve que es incompleta porque en seguida provoca la pregunta: ¿qué es la educación? Y a esta pregunta no puede contestarse clara y definidamente en pocas palabras. Antes de considerar más este asunto, detengámonos para saber lo que el vocablo pedagogo significa. Significa, ante todo, un hombre práctico, un educador: en segundo lugar, un representante de la ciencia pedagógica” (*Revista mexicana de edu-*

cación, p. 15 de junio de 1920). También en una publicación del *Boletín de educación*, encontramos la consideración de que la correcta educación se sirve de diversos criterios científicos, sin que ella misma llegue a ser una ciencia como tal, pues la ciencia es teoría pura, mientras que lo educativo es algo concreto, ya que no se pueden pasar por alto las particularidades y la pluralidad de los educandos, reduciéndolos a sus uniformidades. “De la uniformidad debemos huir todos, convencidos de su mala influencia, parecida a la que ejercen los teóricos de la pedagogía estudiando medios y divisiones sutiles con pedantesca tecnología que está resultando una verdadera escolástica, llena de abstracciones inútiles y de formalismos originales” (*Boletín de educación*, p. 2061 de noviembre de 1915). Asimismo, Justo Sierra enfatizó el carácter práctico de la pedagogía, al emplear expresiones como “arte pedagógico” (1985, 200), “pedagogía práctica” (1919, 193).

Se ha discutido ya si la distinción entre pedagogía y ciencia de la educación es un problema lingüístico (Moreno y de los Arcos 1993, pp. 25-42) o si obedece a distintos paradigmas pertenecientes a distintas tradiciones (Díaz Barriga, 1995). Empero, el debate del que me he ocupado, así como la aseveración de Flores sobre la posibilidad de que la pedagogía sea ciencia, dan cuenta de que no sólo se trata de la recepción de obras pedagógicas de otras latitudes, sino que se discutió la naturaleza de la disciplina y los problemas de fundamentación que subyacen a dicha caracterización. Considero que una pieza clave para entender de mejor forma los debates pedagógicos actuales es estudiar los diversos momentos en que se gestó el campo pedagógico mexicano desentrañando los usos concretos de los conceptos que hicieron los diversos pensadores y atendiendo las dinámicas propias en que gestaron sus propuestas. Así podría señalarse cómo los conceptos se emplearon de manera concreta, la forma en que a partir de ellos se reformaron o crearon instituciones y podría esclarecerse la génesis y desarrollo de los fundamentos conceptuales en investigación educativa. El emplear otros recursos metodológicos para la historiografía de la educación permite ampliar el panorama y destacar tópicos y situaciones a las que no se había prestado la suficiente atención y que pueden iniciar nuevas consideraciones para las investigaciones educativas.

Referencias

- Barreda, G., (1978), *La educación positivista en México*, Porrúa, México.
- Carpy Navarro, C. I., (2004), *Los congresos nacionales de instrucción pública de 1889-90 y 1890-91: debates y resoluciones*, Tesis de Doctorado. UNAM, México.
- Castellanos, A., (1905), *Pedagogía Rébsamen*, Librería de la Vida, México.
- , (1905), *Pedagogía Rébsamen*, Librería de la Vida, México.
- De Mier, S., (1901), *México en la Exposición Universal Internacional de París 1900*, Dumoulin.
- Dewey., (1938), *Logic. The theory of Inquiry*, Henry Holt and Company, Nueva York.
- , (1962), “Mi credo pedagógico”, en *El niño y el programa escolar*, Losada, Buenos Aires.

- , (1987), “La ciencia de la educación”, en de Alba, A., *¿Teoría pedagógica? Lecturas introductorias*, UNAM, México.
- Díaz Barriga, A., (1995), “Ciencias de la educación”, ponencia presentada en el Simposio *En nombre de la pedagogía*, en la Universidad Pedagógica Nacional.
- Ducoing Watty, P., (2013), *Quehaceres y saberes educativos del porfiriato*, UNAM/IISUE, México.
- Durkheim, (1987), “Naturaleza y método de la pedagogía”, en De Alba, A., *¿Teoría pedagógica? Lecturas introductorias*, UNAM, México.
- , (2001), *Las reglas del método sociológico*, FCE, México.
- , (2009), *Educación y sociología*, Colofón, México.
- Flores, M., (1887), *Tratado elemental de pedagogía*, UNAM, México.
- Herbart, (1946), “Ciencia y arte. Teoría y técnica” en Luzuriaga, L. *Antología de Herbart*, Losada Buenos Aires.
- Hermida, A., (1975), *Primer Congreso Nacional de Instrucción 1889-1890*, El caballito, México.
- Kant, (2003), *Pedagogía*, Akal.
- Larroyo, F. (1947), *Historia comparada de la educación en México*, México, Porrúa, México.
- Meneses Morales, E. (1998), *Tendencias educativas oficiales en México, 1821-1911*, UIA/Centro de Estudios Educativos, México.
- Moreno y de los Arcos, E., (1993), *Principios de pedagogía asistemática*, UNAM, México.
- Orozco Fuentes, B. y Pontón Ramos, C., (2013), *Filosofía, teoría y campo de la educación 2002-2011*, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, México.
- Ortiz Ocaña, A., (2017), “Configuración epistémica de la pedagogía. Tendencias que han proliferado en la historia de la educación”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 19 (29), 165-195.
- Palti, E. J., (2005), *La invención de una legitimidad: Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, FCE, México.
- , (2007), “La nueva historia intelectual y sus repercusiones en América Latina”, *Historia Unisinos*, vol. 11, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 297-305.
- Pocock, J. G. A., (2011), *Pensamiento político e historia: Ensayos sobre teoría y método*, Akal, México.
- , (2017), “Fundamentos y momentos”, en *Prismas, Revista de historia intelectual*, no. 21, 2017, pp. 159-169.
- Pontón Ramos, C., (2022), “Al cobijo de las ciencias sociales y humanas. Notas sobre la configuración conceptual e histórica del campo educativo y pedagógico en México”, en Cabrera Hernández, L y López Pérez, L, *Entre miopía y presbicia. Aportes epistemológicos a la Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 1, Balam, México.
- , (2011), *Configuraciones conceptuales e históricas del campo pedagógico y educativo en México*, UNAM, México.

- Quijano Velasco, F., (2018), “Pensar l comunidad política en la Nueva España del siglo XVI: un programa de trabajo de historia intelectual”, *Signos Históricos*, vol. 20, no. 39, pp. 24-49.
- , (2024), “Political languages and controversies in New Spain during 16 and 17 centuries” en *Über das philosophische Denken im frühneuzeitlichen Mexiko. Universitätsverlag Winter. Rébsamen, E. (1889). Antología pedagógica*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- Rébsamen, E., (1900), “La pedagogía moderna”, en Guevara Niebla, (2011), *Clásicos del pensamiento pedagógico mexicano*, INEHRM, México.
- , (1977), *Antología pedagógica*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz.
- Richter, M., (1990), “Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichliche Grundbegriffe”, *History and Theory*, xxix (1), pp. 38-70.
- Roldán Vera, E., (2014), “La perspectiva de los lenguajes en la historia de la educación”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 3, pp. 7-14.
- Ruiz, L. (1900), *Tratado elemental de pedagogía*, UNAM, México.
- Santiago Alzueta, H. L., (2000), *El dilema de la pedagogía: ¿arte o ciencia?*, UPN, México.
- Sierra, J., (1919), *Discursos*, Herrero Hermanos Sucesores, México.
- , (1985), *La evolución política del pueblo mexicano*, Biblioteca Ayauch, México.
- Skinner, Q., (2002), *Visions of politics: Regarding method*, vol. 1, Cambridge University Press.
- , (2007), *Lenguaje, política e historia*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- , (1969), “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, en *History and Theory*, Vol. 8, No. 1. pp. 3-53.
- Staples, Al, (2010), “Fin de siglo y un régimen”, en *Historia mínima de la educación en México*, Colmex, México.
- Tuck, Richard., (2001), “History of Political Thought”, en *New Perspectives on Historical Writing*, State University Press, Pensilvania, pp.218-232. .
- Vega-Román, Emmanuel, (2019), “¿Pedagogía o ciencias de la educación? una lucha epistemológica”, *Revista boletín redipe*, 7 (9), pp. 56-62.

Stoa

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 237-259

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2835

SOBRE LA CONDICIÓN EPISTÉMICA DE LA MEDICINA

On the Epistemic Condition of Medicine

ANDRÉS BUDEGUER

Universidad Nacional de Tucumán

andresbudeguer96@gmail.com

Argentina

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-6047-8809>

MARÍA TERESA JURI

Universidad Nacional de Tucumán

mariateresajuri@gmail.com

Argentina

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-9980-7247>

RESUMEN: El artículo examina la condición epistémica *de la* medicina y sostiene que, a diferencia de lo que suele afirmarse, la medicina no es una ciencia, sino una tecnología. Se presenta, en la sección inicial, el análisis de Edmund Pellegrino respecto de las relaciones posibles entre filosofía y medicina. Para fundamentar nuestra tesis inicial se distinguen los conceptos de ciencia, técnica y tecnología, siguiendo algunos de los aportes de Bunge, Diéguez y Romero. A través de una caracterización del campo médico, se muestra que la medicina se orienta principalmente a la resolución práctica de problemas de salud, apoyándose en conocimientos científicos, pero sin producirlos necesariamente. Se ejemplifica esta estructura con los casos de Eduardo De Robertis (*ciencia básica*), Bernardo Houssay (*ciencia aplicada*) y René Favaloro (*tecnología*). Asimismo, se discute la necesidad de trazar límites entre la medicina basada en evidencia y sus diversas falsificaciones contemporáneas tomando como ejemplo a la homeopatía.

Recibido el 24 de junio de 2025

Aceptado el 14 de octubre de 2025

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

PALABRAS CLAVE: Medicina · Filosofía · Tecnología · Ciencia · *pseudotecnología*.

ABSTRACT: The article examines the epistemic condition of medicine and argues that, contrary to common belief, medicine is not a science but a technology. In the opening section, it presents Edmund Pellegrino's analysis of the possible relationships between philosophy and medicine. To support the main thesis, the concepts of science, technique, and technology are distinguished, drawing on the contributions of Bunge, Diéguez, and Romero. Through a characterization of the medical field, it is shown that medicine is primarily oriented toward the practical resolution of health problems, relying on scientific knowledge without necessarily producing it. This structure is illustrated with the cases of Eduardo De Robertis (*basic science*), Bernardo Houssay (*applied science*), and René Favaloro (*technology*). Likewise, the need to draw boundaries between evidence-based medicine and its various contemporary falsifications is discussed, using homeopathy as an example.

KEYWORDS: Medicine · Philosophy · Technology · Science · Pseudotechnology.

1. Sobre la filosofía de la medicina

La discusión sobre la condición epistémica *de la medicina* tiene, al menos, un par de siglos de existencia. Desde el siglo XIX, con los inicios de la llamada *medicina científica*, distintos autores se han preguntado por su situación epistemológica: ¿es ciencia, tecnología, arte o servicio? Generalmente, los profesionales de la salud asumen que la medicina es, en lo esencial, una ciencia, pues ella se basa en ciertos supuestos y principios verificables que se ponen en práctica para mejorar la salud y el bienestar de las personas. En este artículo, sin embargo, defenderemos una postura distinta: la medicina no es una ciencia, sino una tecnología. No pretendemos, en esta ocasión, realizar una revisión histórica de las diferentes posturas que, a lo largo de los siglos pasados, se han propuesto en torno a lo que deba ser llamado ciencia. Buscaremos, en cambio, algunos puntos mínimos de consenso en la comunidad filosófica que, a nuestro juicio, permitirán defender de manera razonable la postura ya mencionada.

Es una tarea realmente difícil dar con una definición rigurosa y permanente de lo que deba entenderse por ciencia (Diéguez Lucena 2005, p. 110). Al ser una actividad humana sometida a condicionamientos históricos diversos, los consensos duraderos en este punto son extraños. Las dificultades con las que podemos encontrarnos para hallar un *criterio de demarcación* preciso han sido puestas en evidencia en el siglo pasado. En los últimos años, sin embargo, las personas que hacen ciencia se han ido interesando cada vez más por los condicionamientos filosóficos de su actividad, y este movimiento permitió determinar algunos criterios mínimos de concordancia. La mayoría de los autores, por ejemplo, aceptan la idea de que es imposible hablar de ciencia sin una *comunidad de científicos* y, a su vez, una sociedad que los albergue o, al menos, tolere sus prácticas (cf. Bunge 1983, p. 198; Romero 2018, p. 63).

Una postura respecto de las discusiones epistemológicas en torno a la medicina podría ser la *indiferencia*. Después de todo, podría argüirse, no tiene demasiada importancia qué clase de disciplina sea la medicina, sino solo si ella cumple con sus

propósitos y genera un beneficio razonable para la sociedad toda. Responder, sin embargo, el cuestionamiento con el que damos inicio a la presente indagación no es, a nuestro entender, una discusión confinada al puro ámbito de la semántica, sino un asunto conectado con nuestras preocupaciones más íntimas sobre la función social del médico. Dicho de otra forma: no es posible determinar la tarea de la medicina –y, por ende, la tarea de los médicos en las sociedades– si antes no hemos llegado a un consenso mínimo respecto de su condición epistémica. Lo discutido en esta ocasión, por tanto, podría verse como una propedéutica para el tratamiento de cuestiones de otra índole.

Antes de comenzar con el desarrollo propiamente dicho del trabajo, quisiéramos realizar algunas aclaraciones terminológicas. En términos generales, E. Pellegrino es reconocido como el fundador de la moderna *filosofía de la medicina* (cf. Pellegrino 1998). En su artículo clásico de 1998 presenta su concepción madura respecto de este campo naciente. Para dar inicio a esta reflexión, retomaremos algunas de sus ideas, pues creemos que no han alcanzado suficiente difusión. En la segunda sección del texto, a fin de preservar nuestra tesis inicial respecto de la medicina, estableceremos qué es lo que entendemos por ciencia, técnica y tecnología.

Pellegrino (1998) distingue diversos modos de reflexionar filosóficamente sobre la medicina. Retomaremos aquí los cuatro campos que designó como filosofía y medicina, filosofía médica, filosofía *en la medicina* y filosofía *de la medicina*. En la primera categoría, caracterizada por la conjunción de dos campos aparentemente distantes, filosofía y medicina “(...) retienen su identidad e ingresan como disciplinas distintas en un diálogo independiente y autónomo entre sí” (Pellegrino 1998, p. 321). Bajo este modo de especulación, filosofía y medicina tendrían, cada una, sus métodos y objetivos propios, pero podrían ingresar en discusiones respecto de asuntos comunes. Los diálogos platónicos abundan en ejemplos de este tipo. En el *Protágoras*, por ejemplo, cuando un joven Hipócrates se muestra entusiasmado por acudir a la casa del sofista Protágoras de Abdera, Sócrates le reprocha el no mostrar preocupación alguna por el peligro al que va a exponer su alma. Si se tratase de su cuerpo, no dudaría en aumentar su cautela y examinar antes la situación minuciosamente: “Desde luego si tuvieras que confiar tu cuerpo a alguien, arriesgándote a que se hiciera útil o nocivo, examinarías muchas veces si debías confiarlo o no, y convocarías, para aconsejarte, a tus amigos y parientes, meditándolo durante días enteros” (*Protágoras* 313a). Analogías de este tipo son comunes en el pensamiento de Platón y, en general, en el de los pensadores griegos (Pellegrino 1998, p. 321).

En el siglo XVII, con el advenimiento de la llamada *nueva ciencia* y la preocupación por fundamentar los saberes naturales en torno a una base sólida (e.g. Descartes), la discusión en torno a la medicina se volvió todavía más especializada. Lo que se discutía era si la medicina era una rama de la física, la química, o las matemáticas. En el siglo XVIII, con la introducción de primitivas investigaciones clínicas y métodos diagnósticos, el interés filosófico por el campo tendió a posarse en las distintas concepciones de la salud y la enfermedad, el proceso de arribar a un diagnóstico probable y la noción de causalidad en la práctica médica.

Esta breve reseña de algunas cuestiones históricas puede servir para dar una idea suficientemente acabada de la reflexión que Pellegrino llama filosofía y medicina. La filosofía médica es definida por Pellegrino como una reflexión informal sobre la práctica médica usualmente llevada a cabo por médicos con base en las reflexiones de su propia experiencia clínica (Pellegrino 1998, p. 324). Se trata de lo que algunos han llamado “sabiduría clínica”, constante fuente de inspiración para médicos preocupados por su quehacer cotidiano (Calderón 2022, p. 44). Pellegrino cree que las reflexiones de los propios médicos y cirujanos sobre sus prácticas no conforman un análisis filosófico sistemático, o al menos no en grado suficiente como para que el mismo pudiera ser considerado una rama de la filosofía. Desde antaño, los médicos reflexionaron sobre su disciplina, pero lo hicieron de un modo más bien informal. En esta categoría de filosofía médica debemos incluir los valiosos relatos autobiográficos o novelados de los médicos en los que se narran las diversas aristas de la profesión. Ejemplos de estas obras son el libro del cirujano Henry Marsh *Do No Harm: Stories of Life, Death, and Brain Surgery* (Marsh 2014), el del cirujano norteamericano Atul Gawande *Complications: A Surgeon's Notes on an Imperfect Science* (Gawande 2002) y el libro clásico de Oliver Sacks, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat: And Other Clinical Tales* (Sacks 1985). En Argentina, René Favaloro, reconocido cirujano cardiovascular e inventor del *bypass* coronario, ha producido algunas obras en esta dirección. En estas entrañables crónicas no hallamos referencias propiamente filosóficas, ni discusiones sistemáticas respecto de tal o cual asunto médico o científico; pero esto no implica que ellas no tengan ningún valor en lo que concierne a su capacidad para retratar de manera más o menos fidedigna el escenario de la labor médica. Resultan entrañables sus narraciones sobre su ejercicio profesional en La Pampa, contenidas en *Recuerdos de un médico rural* (cf. Favaloro 1992), y su crónica en Estados Unidos, que puede hallarse en su famosa *De La Pampa a los Estados Unidos* (cf. Favaloro 1996).

Para poder ilustrar el tipo de reflexión a la que hacemos referencia, considérese el siguiente fragmento de *Recuerdos de un médico rural*, en el que Favaloro, en una especie de exhortación a los jóvenes, vuelca sus convicciones más profundas sobre el futuro del país:

¿Tendremos capacidad de reaccionar? ¿Seremos capaces de realizar la verdadera reconstrucción? ¿Aceptaremos, sin ambages y sin justificaciones que esta sociedad que llamamos occidental y cristiana está llegando a su fin? ¿Seremos testigos complacientes de que nuestro país también alcance los niveles de libertad desenfundada de la sociedad de consumo donde la droga, la violencia, el abuso sexual, el crimen, el despilfarro, la destrucción de la naturaleza y la injusticia social son sus resultantes? ¿O caeremos en las falsas panaceas de las dictaduras de izquierda y la *filosofía marxista* que tanto daño han hecho a nuestra juventud, olvidando que sin libertad, justicia y respeto por el hombre no hay teoría socioeconómica que pueda fructificar en beneficio de la humanidad? (Favaloro 1992, p. 175–176).

El texto de Favalaro, que hemos decidido citar *in extenso* para evidenciar su línea argumentativa principal, tiene un propósito claro; a saber: mostrar su propia autobiografía como una especie de exhortación a actuar de determinada forma ante las circunstancias en las que, en aquel entonces, se encontraba el país. Son palabras conmovedoras, pero, como vimos, distan mucho de constituir un discurso sistemático –en el sentido de un conjunto de proposiciones ordenadas por criterios jerárquicos– que sirva de punto de partida para reflexiones futuras. Son palabras valiosas, pero limitadas en su capacidad constructiva a futuro. Hemos resaltado la expresión “filosofía marxista” dado que esta es una de las pocas veces en las que el término *filosofía* aparece en el texto. Como puede verse por el contexto en el que figura, su uso es más bien vago, aunque es probable que apunte a criticar al gobierno de la Unión Soviética.

La filosofía *en la medicina*, tercer campo de reflexión distinguido por Pellegrino, viene constituida, de acuerdo con el autor (cf. Pellegrino 1998, pp. 323–324), por la aplicación de áreas específicas de la filosofía a la reflexión sobre asuntos médicos. Es decir, el campo implica aplicar la lógica, la metafísica, la axiología, la ética, la estética y otras ramas del conocimiento filosófico a la medicina. Según Pellegrino, “La mayor parte de su atención está dedicada al estudio filosófico de los fundamentos científicos de la medicina” (Pellegrino 1998, p. 323). Lo cierto es que estos entrecruzamientos son diversos y, hasta hace no mucho tiempo, fueron la única forma en la cual se pensaba que era posible reflexionar sobre la medicina. Esto es lo que autores como Engelhardt (cf. Engelhardt 2000) considerarían filosofía *de la medicina*.

Los temas que pueden abordarse desde este enfoque son vastísimos. Un tópico clásico, al que se le ha dedicado mucho espacio en la reflexión filosófica, es el análisis de la *lógica del proceso diagnóstico* (cf. nota 6). Respecto de cuestiones ontológicas, una indagación típica es la concerniente a la categoría de los conceptos de salud y enfermedad. Calderón Aguilar (2022), tomando como punto de partida este modo de reflexión acerca *de la medicina*, ha propuesto constituir una *filosofía de la cirugía*, entendida esta como una disciplina con problemas y metodologías específicas. Creemos que un ejemplo valioso de este enfoque lo constituye la obra de Mario Bunge, reconocido epistemólogo de origen argentino. En su obra *Filosofía para médicos* (cf. Bunge 2017), su contribución sobre filosofía *en la medicina*, aborda asuntos diversos desde la perspectiva del materialismo sistémico. Discute el concepto de “experimento” en medicina, la conceptualización de la salud y la enfermedad, caracteriza el razonamiento diagnóstico, e incluso incluye algunas secciones sobre ética médica. Su obra es provocadora, aunque parte de una premisa que no podemos sino compartir: “Aunque un médico pretenda que la filosofía le aburre, de hecho filosofa todo el día” (Bunge 2017, p. 13).

Por último, Pellegrino define la filosofía *de la medicina* –en sentido estricto– como una reflexión crítica sobre los contenidos, métodos y suposiciones que son propias de la medicina *qua medicina* (cf. Pellegrino 1998, p. 325). Las aclaraciones siguientes permitirán amplificar la definición dada. Para cumplir sus objetivos –que son centralmente cognoscitivos, es decir, no tienen otro fin más que el del conocimiento por sí mismo– la filosofía *de la medicina*, según Pellegrino, ha de trascender los métodos

propios *de la medicina* e.g. observación clínica y realización de pruebas complementarias). En definitiva: el fin de la filosofía *de la medicina* es obtener *conocimiento filosófico* (metateórico) sobre la medicina, “(...) entender qué es la medicina y qué la distingue de otras disciplinas, incluida la propia filosofía” (Pellegrino 1998, p. 326). Esta labor, contrariamente a lo que pudiera parecer, no es nada obvia. Qué sea la medicina es un asunto que ha ocupado a médicos y filósofos desde la época de Hipócrates –e incluso antes–, si tomamos en cuenta los aportes de egipcios y babilonios. En la sección tercera de nuestra contribución intentaremos dar una respuesta a este cuestionamiento.

Pues bien, ¿cuál es la relación de la filosofía *de la medicina* con la filosofía? Pellegrino es bastante claro en su valoración del tema. Transcribimos su opinión sobre este punto:

La filosofía de la medicina guarda la misma relación con la filosofía que la que tienen las filosofías de la historia, del arte, del derecho, de la literatura, etc., con sus respectivas disciplinas. En cada caso, la reflexión crítica busca algo más allá del contenido de esas disciplinas, algo más allá de los métodos de investigación propios de cada una como disciplina. La filosofía de cualquier disciplina es una búsqueda de lo último, un intento de comprender la realidad de las cosas estudiadas *más allá de lo que es discernible por la propia disciplina* (Pellegrino 1998, p. 326).

En la actualidad, no hay duda de que la filosofía *de la medicina* es un campo bien establecido dentro de los estudios filosóficos, más allá de que, en algún momento, su existencia fuera razonablemente cuestionada (cf. Caplan 1992). Lo cierto es que, en las publicaciones especializadas sobre el tema, no suele haber mucha diferencia entre la filosofía *en la medicina* y la filosofía *de la medicina*, aunque ello no implica que la distinción ya mencionada no constituya una valiosa herramienta para la demarcación del campo. Esta contribución, al discutir un asunto eminentemente epistemológico, relacionado con la filosofía de la ciencia, debería ubicarse en el contexto de la filosofía *en la medicina*. En la sección siguiente esbozaremos una caracterización del concepto de tecnología a fin de defender la tesis principal del texto.

2. Diferencias entre ciencia y técnica

2.1. Ciencia básica y ciencia aplicada

“¿Qué es la ciencia?” es una de las preguntas centrales de la filosofía de la ciencia. Desde la primera mitad del siglo XX, con el nacimiento de la disciplina, las propuestas han sido muchísimas: desde el positivismo del Círculo de Viena, pasando por Popper y Lakatos, hasta la obra de Thomas Kuhn y todo el historicismo posterior. Ya expresamos nuestra opinión de que, al ser una actividad humana extremadamente variable, es tarea harto compleja alcanzar una definición última, con la cual toda la comunidad

científica y filosófica estuviera de acuerdo. En lo que sigue presentamos una concepción que, a nuestro entender, concuerda con el modo en el que, en la actualidad, se practica ciencia en la mayor parte del mundo.

Siguiendo a Bunge (1983, pp. 200–202), en términos generales, los filósofos han tendido a definir a la ciencia por una única característica distintiva. Esto la separaría del conocimiento ordinario, o de otros campos del saber que, a pesar de proporcionarnos conocimiento sobre el mundo o sobre entidades formales, no podrían ser llamados científicos. Pero estas propuestas –falsacionismo, verificacionismo, formalismo, consensualismo, entre muchas otras– han tendido a fracasar, precisamente por su pretensión de reducir a la ciencia a una *única característica* o rasgo. Pues bien, con lo dicho, ¿cuáles son las características que debería satisfacer un campo del conocimiento para poder ser llamado, en rigor, “científico”?

Creemos que es bastante claro que, en primer lugar, la ciencia es una actividad humana. A diferencia de los animales inferiores, el hombre intenta entender el mundo que lo rodea. A partir de la ciencia (pero *no solo* por la ciencia), en ocasiones, también puede modificarlo. Los avances tecnológicos son, en general, uno de los puntos distintivos de la época contemporánea en comparación con otros momentos de la historia. Por medio de la investigación científica, además, el hombre pretende alcanzar una reconstrucción conceptual de su entorno que aspira a volverse cada vez más profunda y exacta. No es esta, como dijimos, la única forma en la que podemos obtener conocimiento sobre el mundo (cf. Romero 2017b, p. 82): podemos también hacerlo mediante la imitación, mediante refutaciones sucesivas, o gracias a otras actividades, como el arte o la filosofía. Pero la ciencia se diferencia de todos estos procedimientos por su sistematicidad, y por someter sus resultados a un control permanente.

La ciencia es, además, una actividad que *progres*a: nuestro conocimiento sobre el mundo se acrecienta con el paso del tiempo. Siguiendo a Romero, “Hay diversos estimadores del procedimiento científico, pero, sin entrar en detalles, podemos mencionar el aumento de la predictibilidad y de la capacidad de manipular el medio ambiente” (Romero 2017b, p. 82). Otro punto que diferencia a la ciencia de otras actividades humanas es que esta, en su afán de comprender el mundo y explicar los fenómenos que en él ocurren, produce representaciones conceptuales del mismo en forma de *teorías* o *modelos* científicos. Estas teorías se modifican paulatinamente a medida que nuestra visión del mundo se completa, y gracias al avance de la tecnología y la capacidad de producir instrumentos de medición cada vez más precisos.

Adoptando un enfoque axiomático y tomando elementos de la teoría de conjuntos, podemos precisar esta caracterización informal y definir a la ciencia como el conjunto de los diferentes campos de investigación científicos (R). A su vez, cada campo de investigación se caracteriza por los siguientes elementos constitutivos (Bunge 1983; Romero 2018, p. 63) :

$$R = [C, S, D, G, F, B, P, A, M, E]$$

Donde,

i. C es la comunidad de investigadores, compuesta por personas con un cierto entrenamiento en la práctica de la investigación, comúnmente llamados *científicos*.

- ii. S es una sociedad que alberga o, al menos, tolera la actividad de los individuos de C.
- iii. D es un dominio de discurso estudiado por los individuos de C.
- iv. G es la *filosofía general* compartida por los miembros de C. Aquí nos encontramos, por ejemplo, con el realismo, es decir, la idea de que la realidad es algo independiente.
- v. F es un conjunto de lenguajes formales utilizados por los individuos de C para representar los ítems que pertenecen a D.
- vi. B es un fondo de conocimientos científicos compartidos por los miembros de C.
- vii. P es una colección de problemas que los miembros de C intentan resolver.
- viii. A es un conjunto de objetivos de los miembros de C respecto a D.
- ix. M es una *metódica* específica utilizada por los miembros de C para garantizar cierta calidad en las respuestas que se obtienen de P.
- x. E es una *ética común* a todos los individuos en C.

R, tal y como la hemos caracterizado, es un *concepto*. Por tanto, la ciencia misma, definida como un conjunto (un elemento matemático, y no una *cosa* del mundo con posibilidad de alterar la realidad), es un concepto. Dicho de otro modo: no podemos *responsabilizar* a la ciencia por tal o cual evento *e.g.* “La Segunda Guerra Mundial podría haberse evitado de no ser por la ciencia que llevó a la destrucción masiva con las bombas atómicas”). En todo caso, solo los seres humanos pueden ser considerados responsables (en este caso, los miembros de C, es decir, los científicos). Corriendo el riesgo de parecer iterativos, reparemos en que la caracterización provista es meramente conjetural, y evoluciona con el paso del tiempo:

(...) La definición de ciencia proporcionada no pretende ser definitiva. Si ella misma tiene un origen científico, entonces es meramente conjetural y su validez debe ser sopesada por la razón (consistencia intra e interteórica) y la experiencia (consistencia con los hechos). Al ser la ciencia un concepto complejo, no es extraño que resulte no trivial diferenciarla de actividades que tienen algún parecido en algún respecto con ella (Romero 2017b, p. 84).

Lo que hemos dicho resulta válido para la *ciencia básica* y sus respectivas ramas. Ahora bien, ¿y la ciencia aplicada? Lo cierto es que la propia expresión “ciencia aplicada” resulta, en muchos contextos, ambigua (Bunge 1966; Bunge 1983, p. 207; Bud 2012). El término puede tener, al menos, dos acepciones: 1) puede significar la aplicación de una ciencia a otra ciencia, como cuando aplicamos la física a la biología para obtener la *biofísica*; o bien 2) ser una expresión usada para designar el *uso* del conocimiento científico para investigar problemas que, en principio, tienen importancia práctica para una sociedad determinada. Esta es la acepción corriente del término. Un ejemplo típico de esto es la agronomía, o las llamadas “ciencias de la agricultura”: ellas comprenden la investigación de la biología de las plantas en la medida en que estas pueden tener algún interés para la producción en una sociedad. Otro punto importante a destacar en el análisis que proponemos es que la ciencia aplicada no se deduce, por

sí sola, de la correspondiente ciencia básica, pues “(...) las ciencias básicas son necesarias, pero no suficientes para las correspondientes aplicaciones” (Bunge 1983, p. 208).

En este punto, huelga hacer mención de la consideración de Mario Bunge en relación con la investigación médica. El epistemólogo posiciona al saber médico en el campo de la ciencia aplicada. A su juicio, pertenece a la ciencia aplicada “(...) todo el campo de la investigación médica, desde la medicina interna hasta la neurología” (Bunge 1983, p. 208). Estamos de acuerdo con su afirmación, aunque creemos que merece ser ampliada: la ciencia aplicada es solo *una de las formas* bajo las que puede practicarse la medicina contemporánea. Con estas herramientas, pasemos ahora a considerar, propiamente, el concepto de tecnología.

2.2. Tecnología como técnica basada en la ciencia

Generalmente, se acepta que, mientras que la ciencia sirve para conocer la realidad, la técnica permite alterarla con algún propósito (cf. Bunge 1977). En una obra reciente, Antonio Diéguez define a la tecnología como “(...) la técnica basada en la ciencia, ligada al sistema de producción industrial y desarrollada mediante el diseño” (Diéguez Lucena 2024, p. 18). Una primera distinción importante, pues, es la que hemos de establecer entre *técnica* y *tecnología*. Ciertamente es que, a veces, los antropólogos e historiadores hacen referencia a, por ejemplo, “la tecnología del Egipto faraónico”, o hablan de una “tecnología lítica”. Pero este es, en nuestra opinión, un uso equívoco del término. Lo mejor es reservar la palabra *técnica* —en vez de *tecnología*— para hacer mención de las habilidades que el ser humano ha desarrollado para transformar la realidad sin ayuda de la ciencia. Esta salvedad nos salva de caer en el error de pensar que la modificación del entorno nace recién con la ciencia europea moderna.

Ortega y Gasset en su *Meditación de la técnica*, conferencias publicadas como libro recién en 1939, no emplea el término “tecnología”, y llama *técnicas* a los resultados de las ciencias (Ortega y Gasset 2000). Lo mismo hace Heidegger en su obra de 1954 (Heidegger 1994). Otra posibilidad es establecer las diferencias en base a los fines (Bunge 2004, p. 23): si se persiguen fines puramente cognitivos, se obtiene ciencia pura; si la finalidad a largo plazo es utilitaria, se obtiene ciencia aplicada; y si la meta utilitaria es *a corto plazo*, hacemos tecnología. De aquí resulta la definición bungeana de tecnología como “(...) el diseño de cosas o procesos de posible valor práctico para algunos individuos o grupos mediante la utilización de conocimiento obtenido en la investigación básica o aplicada” (Bunge 1983, p. 214).

Entre estos dominios, sin embargo, no hay límites nítidos: se superponen entre sí. Por lo general, la investigación básica sugiere un proyecto de investigación aplicado que, eventualmente, termina teniendo aplicaciones tecnológicas. En la sección siguiente, donde abordaremos la caracterización de la medicina con mayor especificidad, mostraremos ejemplos de esta cadena que mencionamos (ciencia básica, ciencia aplicada, tecnología). Por ahora basta con distinguir entre la actividad de los científicos básicos —expresada, generalmente, en la forma del moderno *paper* de investigación— los científicos aplicados —que suelen proponer proyectos o reportes de investi-

gación aplicada– y los tecnólogos –que producen artefactos que antes no existían–, cumpliendo así con una meta inmediata y concreta. Naturalmente, la tecnología no implica la pura invención (Bunge 1983, p. 214): incluye la creación de un prototipo, las pruebas sucesivas, la salida a un mercado reducido, y la eventual comercialización a gran escala.

En general, se suele identificar a la tecnología con las distintas ramas de la ingeniería. La ingeniería sería, en todo caso, una clase de tecnología basada, sobre todo, en las ciencias físicas. La definición de Bunge, que hemos adoptado, permite expandir la caracterización de la misma, e incluir diversos tipos de tecnologías que puede ser clasificadas del modo siguiente:

- a. Fisiotecnologías: ingeniería civil, mecánica, eléctrica, nuclear, espacial, entre otras.
- b. Quimiotecnologías: ingeniería química, industria química, metalurgia, entre otras.
- c. Biotecnologías: medicina, ingeniería genética, odontología, agronomía, entre otras.
- d. Psicotecnologías: psiquiatría, psicología clínica, psicología educacional, entre otras.
- e. Sociotecnologías: planeamiento militar, urbanismo, arquitectura, derecho, entre otras.

Esta clasificación, que no aspira a ser exhaustiva y puede ser completada por el lector, muestra la amplitud del concepto de tecnología. Pues bien, ¿en qué sentido la medicina puede ser llamada tecnología? ¿Es la medicina, en su totalidad, un mismo tipo de campo del conocimiento, o cabe hacer distinciones al interior de la disciplina? Responderemos estas preguntas en la sección siguiente. Como conclusión esencial de este apartado, valga decir que la tecnología, a nuestros ojos, se caracteriza por buscar alterar la realidad *basándose en la ciencia*.

3. La medicina como tecnología

En lo que sigue, explicitamos nuestra concepción *de la* medicina. Proponemos caracterizar al campo *de la* medicina como una decatupla compuesta por los siguientes elementos:

$$M = [C, S, D, F, E, P, A, O, M, V]$$

Donde,

- i. C es la comunidad de médicos, es decir, personas que han sido entrenadas tanto en ciencias básicas *e.g.* biología) como en ciencias aplicadas (*e.g.* farmacología) para decidir cuál es el curso de acción más razonable ante una entidad nosológica.
- ii. S es una sociedad que alberga o, al menos, tolera la actividad de los individuos de C. En general, las sociedades occidentales –y la mayoría de las orientales– valoran grandemente la práctica médica y el rol del médico como profesional sanitario.
- iii. D es el dominio de discurso de M, es decir, aquellos elementos con los que M trata. La medicina incluye en su dominio conceptos como los de salud o enfermedad.

iv. F es el conjunto de lenguajes formales que pueden ser usados por los miembros de C. En general, la medicina es un área con bajo grado de formalización, pero el uso de la bioestadística en planificación sanitaria es un buen ejemplo de este ítem.

v. E es el conjunto de teorías científicas y datos que los miembros de C utilizan para alcanzar sus objetivos. Aquí hemos de incluir, *e.g.*, a las diversas teorías de la física y la química, la teoría de la evolución, las investigaciones bioquímicas, entre otras.

vi. P es el conjunto de problemas que han de ser resueltos por los miembros de C. En general, los problemas de los médicos incluyen el diagnóstico de una enfermedad, la elección de un tratamiento, la realización de un pronóstico probable, entre otros.

vii. A es el conocimiento tecnológico total disponible para los individuos de C. Aquí nos encontramos con el conocimiento de la farmacología, la toxicología, la epidemiología descriptiva, los procedimientos quirúrgicos, las terapias y prótesis, entre otros.

viii. O es el conjunto de metas finales de los médicos que componen C. Estas pueden ser variadas, pero, en general, se acepta que la finalidad de la medicina es mantener la salud de las personas o, en su defecto, posibilitar una vida lo menos dolorosa posible.

ix. M es el conjunto de reglas metodológicas e instrucciones adoptadas por los miembros de C. Por ejemplo, ante la duda, realizar una interconsulta con un colega especialista.

x. V es el conjunto de valores –es decir, la axiología– adoptados por los miembros de C que, en general, está basado en la ética compartida por la sociedad S. Así, los médicos tienden a respetar la autonomía del paciente, y el principio *primum non nocere*.

Dado que la medicina está basada en la ciencia, puede ser perfeccionada con la ayuda de la investigación básica y aplicada. Huelga recalcar lo siguiente, dado que es un punto que, en general, los médicos suelen dejar de lado: que la medicina esté basada en la ciencia no implica que ella misma también lo sea. Creemos que nuestra caracterización consignada *ut supra* permite apreciar este punto. Esto se refuerza si comparamos el trabajo diario de, por ejemplo, el biólogo molecular, dedicado esencialmente a descubrir estructuras a niveles inferiores al celular, de aquel que lleva a cabo el médico (general o especialista) o el cirujano, caracterizado por una tarea asistencial, es decir, puesta al servicio de la sociedad en su conjunto.

Al finalizar la sección precedente preguntamos si la medicina es un único campo o si, por el contrario, conviene establecer divisiones en su interior. Adoptaremos la segunda alternativa. La medicina moderna, practicada en centros de investigación, universidades, laboratorios y hospitales, incluye diversos modos de acción. No se limita a la atención de los miembros de una sociedad –actividad *principal*, en la que se basó nuestra caracterización– sino que, además, incluye algo de ciencia básica (*e.g.* genética o neurociencia), algo de ciencia aplicada (*e.g.* farmacología o epidemiología) y, principalmente, tecnología (*e.g.* procedimientos quirúrgicos o terapéutica médica). Sin perjuicio de lo dicho, cabe caracterizar a la medicina, estrictamente, como una

multidisciplina (cf. Bunge 1983, p. 222; Bunge 1985a, p. 246; Bunge 2017, p. 186): implica diversos campos de investigación, aunque no siempre alcanza resultados unificados. Con esto, se comprueba claramente la necesidad de diferenciar los distintos ámbitos *de la medicina*, a fin de determinar con claridad *qué es lo que se pretende* y el mejor modo de alcanzarlo. En lo que sigue, ejemplificaremos los tres modos de hacer medicina: daremos un ejemplo de ciencia básica, otro de ciencia aplicada y, finalmente, exhibiremos un caso de tecnología.

Expondremos la labor de Eduardo De Robertis, Bernardo Houssay y René Favalaro. De Robertis (1913–1988) fue un reconocido médico y biólogo argentino. Realizó sus estudios en el Colegio Nacional Mariano Moreno, en Buenos Aires, e ingresó a la Facultad de Medicina en 1932, donde trabajó junto al profesor Pedro Rojas, especialista en histología. Se graduó en 1939 con la medalla de oro de su promoción, y recibe una beca para estudiar en Francia. No pudo seguirla a causa del estallido de la Segunda Guerra Mundial. Poco tiempo después, a causa de algunos trabajos importantes que había publicado, la Academia Nacional de Medicina le otorga una beca para ir a estudiar a la Universidad de Chicago. Permanece allí entre 1940 y 1941. Volvió a Argentina durante algún tiempo y realizó investigaciones en fisiología tiroidea, pero, con el ascenso del peronismo, en 1946, renunció a su cargo en la Facultad de Medicina y permaneció fuera del país por una década. Otra beca le permitió partir a Estados Unidos.

Entre 1946 y 1948 trabajó en el Massachusetts Institute of Technology (MIT). En la década del cuarenta conoció la microscopía electrónica. Observando la estructura del tejido nervioso, llegó a distinguir los neurotúbulos de los axones. Desde 1949, dado que aún no podía reincorporarse a la Argentina, se instaló en Montevideo, donde permaneció hasta 1957, año en que retornó a la Universidad de Buenos Aires como Profesor de Histología y Director del instituto de Biología Celular que, en la actualidad, lleva su nombre. En 1962 aisló vesículas sinápticas y, posteriormente, propuso conjeturas para explicar el rol de los receptores sinápticos, su caracterización bioquímica y el rol de receptores de benzodiazepinas. Nótese que todos sus avances y descubrimientos en torno a las estructuras celulares fueron posibles gracias a la microscopía electrónica, tecnología de punta que, aún hoy, sigue siendo de gran ayuda.

Pues bien, analicemos su actividad científica. Publicó más de 350 trabajos científicos y tres libros. Su obra “Citología General” (De Robertis et al. 1946), luego aparecida como “Biología Celular” y, desde 1965, con el nombre de “Biología Celular y Molecular” ha tenido una influencia incalculable a nivel internacional. La originalidad del libro radica, como observa Campos Muñoz (2013 p. 169), en su combinación entre el conocimiento morfológico y estructural, renovado por la aparición de la microscopía electrónica, y, por otro lado, el conocimiento bioquímico y funcional aportado por la inmunohistoquímica y los avances en experimentación. Una consulta rápida a los principales trabajos del autor (cf. De Robertis & Bennett 1955; De Robertis 1967) permite determinar que su labor fue la ciencia básica: los fines últimos de sus indagaciones fueron determinar la estructura de la célula, sus componentes, su funcionamiento y sus relaciones con otras estructuras. Este es un fin puramente cognitivo. Que

sus investigaciones hubieran dado lugar, posteriormente, a aplicaciones tecnológicas diversas es algo que excede la finalidad principal del conocimiento científico básico que ocupó al estudioso. De Robertis, en suma, se erige como un ejemplo claro de investigación básica en medicina.

En segundo lugar, mencionaremos a Bernardo Houssay para ilustrar la investigación en ciencia aplicada. Houssay (1887–1971) fue un investigador y fisiólogo argentino. En 1904 se recibió como farmacéutico y luego estudió medicina. Se recibió a los 23 años con diploma de honor. Dado que la fisiología se encontraba en un estado embrionario en el país en aquella época, Houssay fue, en gran medida, un autodidacta. Como él mismo lo recuerda, la obra de Claude Bernard *Introducción al estudio de la medicina experimental* (cf. Bernard 2005) le reveló rápidamente su vocación. En 1911 comenzó a atender en el Hospital Alvear, e incluso llegó a publicar algunos trabajos sobre medicina clínica. Poco tiempo después, sin embargo, renunció a su cargo para trabajar exclusivamente en fisiología endócrina y nerviosa.

Fue nombrado profesor suplente de Fisiología en 1915. La cátedra quedó finalmente vacante en 1919, y Houssay reemplazó al anterior maestro, el Dr. Piñero. Allí, organizó el Instituto de Fisiología de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, aportándole una calidad internacional. Su celeridad y espíritu inquisitivo atrajeron a muchos jóvenes. Tenía fama de ser un maestro sumamente exigente, pero “(...) al exigirse más a sí mismo que a los demás, sentando así el ejemplo, estimulaba a los que estaban a su lado” (Charreau 2016, p. 2). La especialidad de Houssay, como anotamos, fue la endocrinología. Su tesis doctoral, publicada en 1911, fue sobre la actividad de los extractos hipofisarios. Pasaría más de medio siglo estudiando las funciones de esta glándula. Pero abarcó la endocrinología en su conjunto: estudio las suprarrenales y la secreción de adrenalina, la secreción de la glándula tiroides y la paratiroideas, la secreción interna del páncreas, entre otros muchos temas.

Por haber clarificado el papel del lóbulo anterior de la hipófisis en el metabolismo de los hidratos de carbono y en la fisiopatología de la diabetes, el Dr. Bernardo Houssay recibió el Nobel de Medicina y Fisiología en 1947. Más de 500 artículos contienen los resultados de sus descubrimientos, y sus diversos reconocimientos –pertenencia a asociaciones, Honoris Causa, premios internacionales– dan cuenta de la excelencia de su dedicación a la investigación. Pues bien: la labor de Houssay, en contraste con la del Dr. De Robertis, fue la ciencia aplicada: sus investigaciones sobre el metabolismo de los hidratos de carbono –al igual que las de su discípulo, el Dr. Leloir– tuvieron un enorme impacto a nivel internacional no solo porque contribuyeron al conocimiento científico, sino porque, con el financiamiento adecuado y condiciones favorables, sería posible mejorar la vida de las personas. A diferencia de la tecnología, como vimos, la aplicación es, en este caso, a largo plazo, y no se tiene un fin utilitario *inmediato*. Podríamos decir, pues, que hay un doble objetivo: epistémico, por un lado, pero también práctico (o aplicado). Pasemos ahora a considerar un caso de tecnología en medicina.

El Dr. René Favaloro (1923–2000), a quien ya mencionamos al analizar la filosofía médica, nació en La Plata. Al finalizar la escuela secundaria, ingresó en la Facultad

de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de la Plata, graduándose como médico en 1949. Apenas graduado, se produjo una vacante para médico auxiliar. No pudo mantenerse en el puesto, pues, para hacerlo, le exigían firmar una tarjeta en conformidad con el gobierno peronista. Uno de sus tíos, que ejercía como médico en Jacinto Aráuz (La Pampa), le pidió que lo reemplazara por unos meses. Llegó al pueblo en 1950. Permaneció allí, como médico rural, doce años.

Favaloro leía con interés las publicaciones médicas, y estaba al corriente de que la cirugía torácica –y, específicamente, la cirugía cardiovascular– estaba dando sus primeros pasos. Decidió marcharse a Estados Unidos para continuar su formación, y se radicó en la Cleveland Clinic. Trabajó como residente y luego como miembro del equipo de cirugía cardiovascular, y se formó en procedimientos de punta. A comienzos de 1967, Favaloro comienza a pensar en la posibilidad de utilizar la vena safena en la cirugía coronaria. La estandarización de la técnica, llamada del *bypass* o cirugía de revascularización miocárdica, fue el trabajo más importante de su carrera. Solamente en Estados Unidos, anualmente se realizan algo menos de un millón de cirugías de ese tipo. Sus hallazgos fueron publicados en 1970 (cf. Favaloro 1970). Fue autor de más de 350 trabajos científicos de su especialidad y perteneció a diversas asociaciones. En la Cleveland Clinic, entrenó médicos de Estados Unidos y del extranjero, y estableció, en Argentina, un programa de residencia con regulaciones similares a las internacionales.

El *bypass* coronario es, a todas luces, un artefacto, es decir, un producto de la tecnología –en este caso, de la tecnología biológica o biotecnología– que permite modificar la salud de las personas y, en el mejor de los casos, prevenir la muerte. Antes de Favaloro, los ateromas coronarios obstruían el curso de las arterias, y no había posibilidad de revascularizar el músculo cardíaco. Pues bien: Favaloro fue, en función de su descubrimiento principal, un tecnólogo. Los relatos breves de las actividades de De Robertis, Houssay y Favaloro permiten poner de manifiesto, a nuestro juicio, la naturaleza compleja y *multidisciplinar* del saber médico. Antes de concluir, realizaremos algunos comentarios sobre la posibilidad de falsificar la práctica médica y la posición que, en nuestra opinión, debe tomarse ante estas imposturas.

4. Actitud ante la pseudomedicina

La medicina, al ser una tecnología, puede falsificarse. También puede falsificarse la ciencia. Al falsificar la medicina nos encontramos con una *pseudotecnología*, es decir, un campo que pretende alterar la realidad basándose en la ciencia pero que, en verdad, falsifica los procedimientos verdaderamente científicos. Una caracterización rigurosa de la pseudociencia y la pseudotecnología puede hallarse en Bunge (Bunge 1983, p. 223). Siguiendo al autor (Bunge 2014), la *pseudotecnología* puede caracterizarse como un campo cognitivo con fines prácticos y eficacias atribuidas a sus técnicas que no cumple con una gran parte mayoritaria o total de los criterios demarcativos, pero finge que cumple mucho de ellos, sino todos ellos (cf. Teixidó Durán 2024, p. 76). En general, estas disciplinas mantienen un lenguaje vago, utilizan términos extravagantes en contextos erróneos –e.g. “curación cuántica”– y mantienen una ontología basada

en la magia y el inmaterialismo (Piglucci y Boudry 2013). En los últimos años hemos asistido a un cálido recibimiento social de estas terapias pretendidamente científicas.

Debe notarse, sin embargo, que no todo campo del conocimiento que incumpla con los criterios demarcativos que adoptemos será un pseudosaber: el conocimiento ordinario, del cual se derivan importantes reglas prácticas –e.g. “no meter el dedo en la toma de corriente” o “acudir al médico si sentimos molestias físicas”– no cumple con los criterios que, generalmente, exigiríamos a las ciencias, pero no pretende hacerse pasar por un campo científico.

Los ejemplos de pseudotecnologías son diversos (Teixidó Durán 2024, p. 78): *reiki*, nueva medicina germánica, biodinámica, homeopatía, psicoanálisis lacaniano, frenología, entre muchos otros. Podría sugerirse que, más allá de la discusión epistemológica, las pseudotecnologías pueden, en ocasiones, resultar beneficiosas para algunas personas, de modo que prohibirlas implicaría restringir el acceso a la posibilidad de mejorar la salud del individuo. En nuestra opinión, más allá de los casos particulares que puedan citarse en apoyo de tal o cual terapia, lo fundamental está en *evaluar su eficacia* a la luz del mejor conocimiento científico disponible. Esto es algo que, en general, no sucede con las pseudoterapias citadas *ut supra*. Los homeópatas modernos siguen aplicando (prácticamente) los mismos principios enunciados por Samuel Hahnemann, fundador de la disciplina, con independencia de que la mayor parte de ellos entren en flagrante contradicción con la química moderna. Como lo observa Diéguez Lucena (2005), no es infrecuente que algunos de los principios activos utilizados en homeopatía sean sumamente peligrosos (arsénico o bacilo de la tuberculosis). Por otro lado, los homeópatas suelen hablar del agua como un líquido con *memoria*, idea sin asidero alguno en la ciencia moderna.

Las opciones, ante una terapia de este tipo, son reducidas: o bien el curso de la enfermedad evoluciona favorablemente, resultado que, por lo general, se hubiera producido en ausencia de tratamiento; o, por el contrario, la enfermedad evoluciona desfavorablemente. En este último caso, si no se ha actuado a tiempo sobre la entidad nosológica, puede producirse la muerte del paciente. Dada esta circunstancia, creemos que lo mejor es, como dijimos, aplicar una terapia que cumpla con los requisitos mencionados en nuestra caracterización. En otras palabras: debe seguirse lo que se ha llamado *medicina basada en la evidencia* (MBE). Por lo general, quienes abrazan las pseudoterapias o las medicinas alternativas lo hacen basándose en la tradición o en otros factores culturales. Es por ello que la medicina ha de ser promocionada y, consecuentemente, las pseudoterapias, como la homeopatía, han de combatirse.

Si bien la homeopatía constituye un ejemplo paradigmático de pseudoterapia, no es un caso aislado. La cuestión central no radica en su procedencia cultural ni en su antigüedad –rasgos que también comparten prácticas como la medicina tradicional china o la herbolaria amazónica–, sino en la ausencia de mecanismos confiables de validación empírica. Mientras que la medicina basada en evidencia somete sus intervenciones a ensayos controlados y revisiones sistemáticas, la homeopatía se mantiene anclada en principios que contradicen el conocimiento químico y biológico actual, sin producir resultados reproducibles ni corregirse a la luz de la crítica. Este mismo crite-

rio de evaluación puede y debe aplicarse a cualquier otra práctica médica o terapéutica: no se trata de rechazar lo “tradicional” por su origen (el examen del pulso, *e.g.*, era conocido por los médicos griegos varios siglos antes de Cristo, y es una práctica que seguimos empleando con total confianza), sino de examinar rigurosamente su eficacia y seguridad. Por ello, el problema que plantean la homeopatía y otras terapias afines no es meramente cultural, sino epistemológico: carecen de una metodología que permita discriminar entre el éxito genuino y la simple coincidencia o el efecto placebo.

Claro que la ciencia no posee el monopolio de la verdad (cf. nota 17). No es ni siquiera la única forma que tenemos para adquirir conocimiento sobre el mundo. Una posición de esa clase, que algunos llaman *cientificismo fuerte*, ha mostrado serios problemas. Pero la pseudociencia, a diferencias de los campos de conocimientos propiamente científicos, carece por completo de *corregibilidad*, un atributo fundamental en cualquier campo de conocimiento. El *cientificismo fuerte* (cf. Mizrahi 2017), contra el que ya nos hemos pronunciado, es la idea de que solo la ciencia es válida como forma de saber. Nosotros mantuvimos, a lo largo de la presente contribución, una forma de *cientificismo moderado*, pues consideramos que la ciencia es solo una forma de conocimiento –de las mejores– entre tantas otras.

Tampoco es cierto que todas las terapias modernas basadas en las ciencias sean efectivas, o que produzcan siempre una mejoría en el paciente (cf. Bunge 2017, p. 150): solo basta con recordar la lobotomía, las histerectomías que Charcot practicaba sobre mujeres histéricas, o las terapias de reemplazo hormonal para *curar* a los homosexuales. Los errores médicos y, en general, científicos, pueden enumerarse por largo rato. Pero insistimos en que la ciencia no se caracteriza por *poseer la verdad*, sino por ser un *corpus* de conocimientos que, a partir de la evaluación de sus teorías y modelos y la contrastación directa con la realidad –en el caso de las ciencias fácticas–, puede obtener mejores representaciones del mundo. Esto, a su vez, nos permite perfeccionar nuestras tecnologías, lo que redundará, en el mejor de los casos, en una mejoría en la calidad de vida. La homeopatía, por citar solo un caso de una pseudoterapia, funciona por otros mecanismos que impiden la crítica racional y el perfeccionamiento del saber.

5. Consideraciones finales

En el desarrollo de este trabajo nos hemos propuesto abordar la naturaleza epistémica *de la medicina*, a partir de una interrogación central que sirvió de hilo conductor: ¿es la medicina una ciencia, una tecnología, un arte o una forma de asistencia social? Frente a las respuestas habituales que tienden a identificarla, casi de forma acrítica, con la ciencia –amparadas en su proximidad conceptual con disciplinas como la biología, la farmacología o la fisiología–, sostuvimos aquí una tesis diferente: la medicina, en sentido estricto, no puede ser considerada una ciencia, sino más bien una tecnología, esto es, una forma de intervención orientada a transformar el mundo, basada en conocimientos científicos diversos. Nuestra postura, por tanto, reconoce la fuerte vinculación entre medicina y ciencia, pero se cuida de no confundir los dominios ni de atribuir a la primera un estatuto epistémico que no le corresponde.

La afirmación anterior fue desarrollada y sostenida a lo largo del trabajo mediante un recorrido argumentativo dividido en tres momentos centrales. En primer lugar, presentamos las distintas formas posibles de articulación entre filosofía y medicina, siguiendo la propuesta de Edmund Pellegrino. La distinción entre filosofía y medicina, filosofía médica, filosofía *en la medicina* y filosofía *de la medicina* permitió ubicar con precisión el tipo de reflexión que aquí emprendimos, enmarcada dentro del segundo y tercer modo de abordar el fenómeno médico desde una perspectiva filosófica. En segundo lugar, reconstruimos las nociones de ciencia, técnica y tecnología, a fin de precisar los criterios que nos permiten distinguir unas de otras. De modo particular, nos detuvimos en la concepción de tecnología como técnica basada en la ciencia, de acuerdo con las propuestas contemporáneas de autores como Mario Bunge, Gustavo Romero y Antonio Diéguez. Finalmente, aplicamos algunas de estas propuestas a la medicina, proponiendo una caracterización de su estructura interna como tecnología y dando cuenta, mediante ejemplos paradigmáticos (De Robertis, Houssay y Favalloro), de los distintos niveles epistémicos que pueden coexistir en su interior: desde la ciencia básica, pasando por la ciencia aplicada, hasta llegar a la invención tecnológica propiamente dicha.

El recorrido realizado nos ha permitido arribar a algunos logros parciales que ahora conviene sintetizar. Por un lado, se ha evidenciado que una caracterización epistémica precisa de la medicina resulta imprescindible para comprender su función social. La conexión entre epistemología y ética aparece, nuevamente, marcada con claridad. Esta no es, como sugerimos, una mera cuestión terminológica o conceptual, como si estuviéramos discutiendo acerca del nombre que debe dársele a una disciplina cualquiera. En realidad, la manera en que entendamos *qué es la medicina* determina también qué esperamos de ella, qué responsabilidades tienen sus practicantes, cuál es su compromiso ético y cuál es la naturaleza del vínculo que establece con la sociedad que la alberga. No se trata simplemente de saber si el médico es un científico o un técnico, o, como algunos han creído, un artista: se trata de reconocer que su tarea se orienta, principalmente, a la resolución de problemas concretos que afectan la salud humana, mediante la aplicación *debidamente contextualizada* de conocimientos científicos. Este punto, aunque elemental, es frecuentemente olvidado, incluso por los propios profesionales de la salud.

Por otro lado, nuestra propuesta permite descomponer el campo médico en sus diversas dimensiones. Como sostuvimos, la medicina es una *multidisciplina*, lo cual implica que en ella convergen prácticas provenientes de diversos dominios epistémicos. Esto explica, por ejemplo, que un mismo médico pueda participar de una investigación básica en biología celular, diseñar una prueba clínica para evaluar la eficacia de un fármaco, o realizar una intervención quirúrgica guiada por protocolos previamente establecidos. Sin embargo, y pese a esta pluralidad de niveles, insistimos en que la práctica médica, en tanto práctica asistencial orientada a preservar o restaurar la salud de las personas, pertenece al dominio de la tecnología: es un saber hacer, una *praxis* que busca modificar una situación desfavorable del cuerpo o la mente humana, utilizando –aunque no necesariamente produciendo– conocimiento científico.

Una de las consecuencias más relevantes de esta conclusión general es que permite distinguir entre la medicina y sus falsificaciones. Este es un punto crucial que, en sí mismo, constituiría una investigación extensa. En efecto, si se acepta que la medicina es una tecnología *basada en la ciencia*, entonces se sigue que toda práctica que no cumpla con los requisitos mínimos de cientificidad –más allá de cuáles sean estos– debe ser excluida del campo médico legítimo. Esta distinción, que puede parecer meramente heurística, como dijimos, tiene profundas implicancias sociales y políticas. En el contexto actual, donde proliferan terapias alternativas, discursos pseudocientíficos y prácticas pseudotecnológicas que se presentan como “médicas” sin respetar criterios racionales ni empíricos, resulta urgente recuperar una defensa firme de la medicina basada en evidencia (MBE). No se trata, como hemos advertido, de postular un cientificismo ingenuo ni de suponer que toda medicina institucionalizada está exenta de errores; se trata, más bien, de defender una idea *mínima* pero firme: que la validez de una terapia médica debe juzgarse en función de su capacidad de producir efectos reales, replicables, observables y, en última instancia, benéficos para los pacientes y su entorno.

Esto nos lleva, finalmente, a una observación de orden filosófico general. A lo largo del trabajo ha quedado clara nuestra adscripción a una concepción pluralista y dinámica del conocimiento. Rechazamos, así, la idea de que solo la ciencia proporcione acceso a la verdad o que el resto de los saberes deban ser descartados por su falta de rigor. Existen, sin duda, otras formas de conocimiento –la experiencia estética, el conocimiento práctico, la sabiduría ordinaria– que enriquecen nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos. No obstante, cuando se trata de intervenir sobre la salud humana, es preciso elevar al máximo el umbral de exigencia racional. Justamente porque la vida y la muerte pueden depender de una decisión médica, se vuelve imprescindible que las terapias utilizadas estén fundadas sobre bases racionales, críticas y, en lo posible, universales. Solo así la medicina puede cumplir con su propósito más alto: mejorar la calidad de vida de los seres humanos y permitirles desarrollarse del mejor modo.

En conclusión, la presente investigación no ha buscado clausurar el debate sobre la condición epistémica de la medicina, sino ofrecer herramientas conceptuales que permitan reformularlo de manera más clara, rigurosa y comprometida. Hemos presentado la postura que hemos considerado más razonable a la luz del modo en que, actualmente, se practica la medicina en el mundo. Al distinguir con precisión entre ciencia, técnica y tecnología, y al ubicar a la medicina dentro de esta última categoría, hemos podido reconstruir con mayor fidelidad su función en las sociedades contemporáneas. Si bien no hemos ingresado en una caracterización propiamente sociológica, creemos que ella puede deducirse de nuestra descripción epistemológica. Más allá de sus múltiples componentes internos, de sus relaciones complejas con la ciencia y de su evolución histórica, la medicina continúa siendo, en su núcleo más profundo, una práctica humana orientada al cuidado. Y en tiempos de incertidumbre, fragmentación y proliferación de discursos pseudocientíficos, esa simple verdad no debe ser olvidada.

Presentamos cinco puntos principales para sintetizar nuestra propuesta:

1. Aunque la medicina se basa en conocimientos científicos y se apoya en disciplinas científicas (básicas o aplicadas), como la biología o la farmacología, su objetivo principal es práctico: intervenir en la realidad para preservar o restaurar la salud. Por lo tanto, su estatuto epistémico se corresponde más adecuadamente con el de una tecnología, entendida esta como técnica basada en el conocimiento científico.

2. En el interior de la medicina conviven elementos de ciencia básica (como la biología celular), ciencia aplicada (como la farmacología) y tecnología (como los procedimientos quirúrgicos o las prótesis). Esta pluralidad de prácticas médicas implica que no todo lo que se hace en medicina puede ser clasificado de un mismo modo epistémico, por lo que la medicina es una *multidisciplina*.

3. Determinar qué tipo de saber es la medicina no es una cuestión menor, sino que tiene implicancias éticas, políticas y profesionales de vital importancia en la actualidad. De la comprensión de su condición epistémica depende también la definición de las responsabilidades del médico y del vínculo de la medicina con la sociedad.

4. Al ser una tecnología, la medicina es susceptible de imitaciones fraudulentas que no respetan los criterios científicos. La proliferación de pseudoterapias en la actualidad (como la homeopatía o la curación cuántica) debe ser contrarrestada mediante una defensa crítica y comprometida de la llamada medicina basada en evidencia.

5. Aunque se reconoce que existen múltiples formas válidas de conocimiento (como el arte o la experiencia cotidiana), cuando se trata de intervenir en la salud humana, es indispensable adoptar estándares racionales y empíricos rigurosos. Esto no implica el cientificismo *fuerte*, sino una actitud crítica comprometida con el bienestar humano.

Referencias

- Agüero, A., Sánchez, N., & Cabrera Fischer, E., (2009), *La organización científica y tecnológica de la Argentina en los tiempos de Bernardo Houssay y sus primeros becarios*, Letra Viva, Buenos Aires.
- Aliseda, A., (2022), “Hacia una caracterización del razonamiento clínico: Una perspectiva epistemológica”, en A. Aliseda, C. Calderón & M. Villanueva 2022, pp. 63 – 80.
- Aliseda, A., Arauz, A., & Rodríguez de Romo, A.C., (2008), “Medicina y lógica: El proceso diagnóstico en neurología”, *Ludus Vitalis, Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, vol. XVI, no. 30, pp. 135–163.
- Aliseda, A., Calderón, C., Villanueva, M., (2022), *Filosofía de la medicina: Discusiones y aportaciones desde México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Andrade, G., (2017), *Elogio del cientificismo*, Editorial Laetoli, Pamplona.
- Arano, L.C., (1976), *The Medieval Health Handbook: Tacuinum Sanitatis*, George Braziller, Nueva York. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S0025727300039508>.
- Becú, D. & Diessler, G., (2021), “Las publicaciones de Houssay: Listado de trabajos científicos publicados”, *Instituto de Biología y Medicina Experimental (IBYME)*, vol. 59, pp. 1–59. Disponible en: <http://hdl.handle.net/11336/127771>.

- Berger, J., Bühler, W., Repges, R., & Tautu, P., (1976), *Mathematical Models in Medicine (Lecture Notes in Biomathematics)*, Springer Berlin, Heidelberg, Nueva York. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/978-3-642-93048-5>.
- Bernard, C., (2005), *Introducción al estudio de la medicina experimental*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Bowler, P.J. & Morus, I.R., (2020), *Making Modern Science*, University of Chicago Press, Chicago. Disponible en: <https://doi.org/10.7208/Chicago/9780226365930.001.0001>.
- Broncano, F., (2000), *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*, Editorial Paidós, Ciudad de México.
- Bud, R., (2012), “Applied Science: A Phrase in Search of a Meaning”, *Isis (The University of Chicago Press–The History of Science Society)*, vol. 103, no. 3, pp. 537–545. Disponible en: <https://doi.org/10.1086/667977>.
- Bunge, M., (1966), “Technology as Applied Science”, en F. Rapp 1974, pp. 19–39. Disponible en: https://doi.org/10.1007/978-94-010-2182-1_2.
- , (1976), “The Philosophical Richness of Technology”, en F. Suppe & P.D. Asquith 1977, pp. 153 – 172.
- , (1983), *Treatise on Basic Philosophy: volume 6: Epistemology & Methodology II: Understanding the World*, Springer (Reidel Publishing Company), Dordrecht, Disponible en: <https://doi.org/10.1007/978-94-015-6921-7>.
- , (1984), “What is Pseudoscience”, *Skeptical Inquirer*, vol. 9, no. 1, pp. 36–46. Disponible en: <https://skepticalinquirer.org/1984/10/what-is-pseudoscience/>.
- , (1985a), *Treatise on Basic Philosophy. Volume 7: Epistemology & Methodology III: Philosophy of Science and Technology (Part II)*, Springer (Reidel Publishing Company), Dordrecht. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/978-94-009-5287-4>.
- , (1985b), *Seudociencia e ideología*, Alianza Editorial, Madrid.
- , (2002), *Epistemología. Curso de actualización*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- , (2003), “Philosophy of Science and Technology: A Personal Report”, en G. Fløistad 2003, pp. 245–272.
- , (2004), *La investigación científica: Su estrategia y su filosofía*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- , (2014), *La pseudociencia, ¡vaya timo!*, Editorial Laetoli, Pamplona.
- , (2017), *Filosofía para médicos*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Calderón, C. M., (2022), “Hacia una filosofía de la cirugía: el nacimiento de un nuevo subcampo”, en A. Aliseda, C. Calderón & M. Villanueva 2022, pp. 41–60.
- Campos, A., (2013), “Eduardo De Robertis. En el centenario de su nacimiento (1913 – 2013)”, *Actualidad Médica*, Universidad de Granada, vol. 98, no. 790, pp. 167–170. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/36323>.
- Caplan, A.L., (1992), “Does the Philosophy of Medicine Exist?”, *Theoretical Medicine*, no. 13, pp. 67–77. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/BF00489220>.

- Cassini, A., (2021), “Ciencia y pseudociencia: ¿Todavía es posible la demarcación?”, *Filosofía de la economía*, Universidad de Buenos Aires, vol. 10, pp. 17–36. Disponible en: <http://hdl.handle.net/11336/207423>.
- Charreau, E.H., (2016), “Bernardo A. Houssay (1887–1971)”, *Revista Argentina de Endocrinología y Metabolismo*, vol. 53, no. 1, pp. 1–4. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.raem.2016.05.001>.
- Cohen, H. F., (2015), *The Rise of Modern Science Explained*, Cambridge University Press, Cambridge. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9781316340851>.
- Dawson, I., (2005), *The History of Medicine: Medicine in the Middle Ages*, Enchanted Lion Books, Brooklyn.
- De Robertis, E.D.P. & Bennett, H.S., (1955), “Some features of the submicroscopic morphology of synapses in frog and earthworm”, *Journal of Biophysical and Biochemical Cytology*, vol. 1, No. 1, pp. 47–58. Disponible en: <https://doi.org/10.1083/jcb.1.1.47>.
- , (1967), “Ultraestructure and Cytochemistry of the Synaptic Region”, *Science*, vol. 156, no. 3777, pp. 907–914. Disponible en: <https://doi.org/10.1126/science.156.3777.907>.
- De Robertis, E.D.P., Nowinski, W.W. & Sáez, F.A., (1946), *Citología General*, Librería El Ateneo Editorial, Buenos Aires.
- Diéguez, A., (2005), *Filosofía de la ciencia*, Editorial Biblioteca Nueva, Barcelona.
- , (2024), *Pensar la tecnología. Una guía para comprender filosóficamente el desarrollo tecnológico actual*, Shackleton Books, España.
- Engelhardt, H.T., (2000), “The Philosophy of Medicine and Bioethics: An Introduction to the Framing of a Field”, en H.T. Engelhardt 2000, pp. 1–15.
- , (2000), *The Philosophy of Medicine. Philosophy and Medicine*, vol. 64, Springer, Dordrecht. Disponible en: https://doi.org/10.1007/0-306-47475-1_1.
- Etcheverry, J., (1988), “La vida y la obra de Eduardo De Robertis (1913–1988): Un desafío a la juventud”, *Medicina*, vol. 48, pp. 429–432.
- Favaloro, R., (1949), *Íleo, Síntesis Diagnóstica*, Tesis de Doctor en Ciencias Médicas dirigida por el Dr. Federico Enrique Christmann, Universidad Nacional de La Plata. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/74876>.
- , (1970), *Surgical Treatment of Coronary Arteriosclerosis*, Williams & Wilkins, Baltimore. Disponible en: <https://doi.org/10.1002/bjs.1800590146>.
- , (1992), *Recuerdos de un médico rural*, Torres Agüero Editor, Buenos Aires.
- , (1996), *De La Pampa a los Estados Unidos*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Fløistad, G., (2003), *Philosophy of Latin America*, Springer Dordrecht, Switzerland. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/978-94-017-3651-0>.
- Fustinoni, O., (1987), “Bernardo Alberto Houssay, adalid y precursor de la investigación científica en la Argentina”, *Academia Nacional de Medicina*, vol. 6, pp. 109–138.
- Gadamer, H.G., (2003), *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Trad. Rafael de Agapito y Ana Agud Aparicio), Editorial Sígueme, Salamanca.

- Gawande, A., (2002), *Complications: A Surgeon's Notes on an Imperfect Science*, Picador, Estados Unidos.
- Grant, E., (2011), *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: The religious, institutional, and intellectual contexts*, Cambridge University Press, Cambridge. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511817908>.
- Hansson, S.O., (2017), "Science Denial as a Form of Pseudoscience", *Studies in History and Philosophy of Science (Part A)*, vol. 63, pp. 39–47. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2017.05.002>.
- , (2020), "How Not to Defend Science: A Decalogue for Science Defenders", *Disputatio: Philosophical Research Bulletin*, vol. 9, no. 13, pp. 1–29.
- Heidegger, M., (1994), "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 9–37.
- Hurtado, E., Houssay, L.J., Losardo, J., Hurtado, E., & Tooren, J.A., "Homenaje al Dr. Bernardo Alberto Houssay (1887–1971): sus vínculos con la Asociación Médica Argentina y con la educación en salud: a cincuenta años de su fallecimiento", *AMA, Revista de la Asociación Médica Argentina*, vol. 135, no. 1, pp. 8–20. Disponible en: <http://hdl.handle.net/11336/174271>.
- Hynes, C., (2003), "Misticismo y lógica: Una relectura", *Studium. Filosofía y Teología*, vol. 6, no. 11, pp. 135–149. Disponible en: <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Studium/article/view/751>.
- Klein, J., (1990), *Interdisciplinary: History, Theory and Practice*, Wayne State University Press, Detroit, MI.
- Klement, R.J. & Bandyopadhyay, P.S., (2019), "Emergence and Evidence: A Close Look at Bunge's Philosophy of Medicine", *Philosophies*, vol. 4, no. 3, 50. Disponible en: <https://doi.org/10.3390/philosophies4030050>.
- Klimovsky, G., (2009a), *Epistemología y psicoanálisis I: Problemas de epistemología*, Ediciones Biebel, Buenos Aires.
- , (2009b), *Epistemología y psicoanálisis II: Análisis del psicoanálisis*, Ediciones Biebel, Buenos Aires.
- Kuipers, T.A., (2007), *General Philosophy of Science: Focal Issues*, Elsevier, North Holland. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/B978-0-444-51548-3.X5000-9>.
- Mahner, M., (2007), "Demarcating Science from Non-Science", en T.A. Kuipers 2007, pp. 515–575.
- , (2013), "Science and Pseudoscience: How to Demarcate after the (Alleged) Demise of the Demarcation Problem", en M. Pigliucci & M. Boudry 2013, pp. 29–44.
- , (2022), *Naturalismo, la metafísica de la ciencia*, Editorial Laetoli, Pamplona.
- Marsh, H., (2014), *Do No Harm: Stories of Life, Death, and Brain Surgery*, Weidenfeld & Nicolson, Reino Unido.
- Mizrahi, M., (2017), "What's so bad about scientism?", *Social Epistemology*, vol. 31, no. 4, pp. 351–367. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/02691728.2017.1297505>.
- Moulines, U., *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1890–2000)*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.

- Ortega y Gasset, J., (2000), *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Editorial Alianza, Madrid.
- Pellegrino, E. D., (1998), “What the Philosophy of Medicine Is”, *Theoretical Medicine and Bioethics: Philosophy of Medical Research and Practice*, vol. 19, no. 4, pp. 315–336. Disponible en: <https://doi.org/10.1023/A:1009926629039>.
- Pigliucci, M., Boudry, M., (2013), *Philosophy of Pseudoscience: Reconsidering the Demarcation Problem*, University of Chicago Press, Chicago.
- , (2013), *Philosophy of Pseudoscience: Reconsidering the Demarcation Problem*, University of Chicago Press, Estados Unidos.
- Platón, (1985), *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- Quintanilla, M. Á., (2005), *Tecnología: un enfoque filosófico (y otros ensayos de filosofía de la tecnología)*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Rapp, F., (1974), *Contributions to a Philosophy of Technology*, Springer Dordrecht, Switzerland. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2182-1>.
- Repko, A.F., & Szostak, R., (2020), *Interdisciplinary Research: Process and Theory*, SAGE Publications, California, USA.
- Romero, G., (2017a), “La filosofía científica y los límites de la ciencia”, *Revista Científica Estudios e Investigaciones*, vol. 6, no. 1, pp. 97–103. Disponible en: <https://doi.org/10.26885/rcei.6.1.97>.
- , (2018), *Scientific Philosophy*, Springer Nature Cham, Suiza. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-97631-0>.
- , (2017b), “Confesiones de un maldito científico”, en G. Andrade 2017, pp. 77–106.
- Sacks, O., (1985), *The Man Who Mistook His Wife for a Hat: And Other Clinical Tales*, Gerald Duckworth (Picador), Reino Unido.
- Silva, L.C., (2013), “Reflections on Philosophy for physicians, a text by Mario Bunge”, *Salud Colectiva*, vol. 9, no. 1, pp. 103–116.
- Suppe, F., Asquith, P.D., (1976), *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association (PSA)*, Cambridge University Press, Cambridge. Disponible en: <https://doi.org/10.1086/psaprocbienmeetp.1976.2.192379>.
- Teixidó Durán, Ó., (2024), *Introducción a la filosofía de la ciencia sistemática en psicología*, Psara Ediciones, España.
- Teixidó Durán, Ó. & Carcacia, I., (2024), “La filosofía sintética: ¿Qué es y por qué todo filósofo dedicado a la investigación debería adoptarla?”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 57, no. 2, pp. 271–290. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.5209/ase.94460>.
- Von Stecher, P., (2016), “Bernardo Houssay y la difusión de conocimiento científico en la Argentina (1930–1960)”, *Panace*, segundo semestre, vol. 17, no. 44, pp. 150–155.

Stoa

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 261-273

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2834

GOETHE, EN LOS LÍMITES DEL LENGUAJE:
HISTORIA DE LOS PROBLEMAS, LENGUAJE,
PAISAJE Y SÍMBOLO

Goethe, at the Limits of Language
History of Problems, Language, Landscape and Symbol

EMILIANO MENDOZA SOLÍS

Universidad Nacional Autónoma de México, México

emiliano.udir@humanidades.unam.mx

México

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4340-8367>

RESUMEN: El artículo analiza la concepción del tiempo histórico, a la luz del método denominado por Walter Benjamin “historia de los problemas”. Este particular procedimiento de contrastación de visiones del mundo es aplicado con el propósito de analizar el pensamiento de Goethe y particularmente algunos pasajes de su obra cumbre, *Fausto*. El análisis da lugar al esclarecimiento de la idea de lenguaje, de paisaje y la función del símbolo como elementos constitutivos de la visión del mundo de Goethe frente a la concepción de Herder y del Primer romanticismo alemán (*Frühromantik*).

PALABRAS CLAVE: Goethe · Benjamin · Herder · historia · lenguaje.

ABSTRACT: The paper analyzes the conception of historical time in the light of the method called by Walter Benjamin “history of problems”. This particular procedure of contrasting worldviews is applied with the purpose of analyzing Goethe’s thought and particularly some passages of his masterpiece, *Faust*. The analysis leads to the clarification of the idea of language, landscape and the function of the symbol as constitutive elements of Goethe’s worldview as opposed to the conception of Herder and the Early romanticism (*Frühromantik*).

KEYWORDS: Goethe · Benjamin · Herder · history · language.

Recibido el 3 de julio de 2025

Aceptado el 14 de enero de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

1. Fausto y la crítica del espíritu del tiempo

El método historiográfico denominado por Walter Benjamin en su juventud como *historia de los problemas*, tiene el objetivo de contrastar la teoría del arte del Primer romanticismo alemán (*Früromantik*) con la de Goethe, para mostrar que ambas posturas se oponen en sus principios. Para Benjamin, esta oposición tiene como mérito ampliar el conocimiento del concepto de crítica, con lo cual puede desvelarse con toda claridad el problema de la crítica de arte. En lo que atañe a las consecuencias de este método, lo que está en juego es la diferencia entre visiones del mundo y la concepción del tiempo histórico. Para ilustrar el estado de la cuestión, Benjamin recurre a un conocido fragmento de Friedrich Schlegel publicado a finales del siglo XVIII en la revista *Athenäum*: “No se puede obligar a nadie a tener a los antiguos por clásicos o por antiguos; eso depende de máximas en todo caso” (1994, p. 89). En otro fragmento, no menos inquietante: “La naturaleza y la intelección de la naturaleza nacen al mismo tiempo, como la Antigüedad y el conocimiento de la Antigüedad; pues mucho se yerra si se cree que la antigüedad existe. Tan solo ahora la Antigüedad comienza a nacer (...)” (Schlegel, citado por Benjamin 2008, p. 151).

Definitivamente, ambos pasajes contrastan con la doctrina de la validez canónica de las obras griegas como obras prototípicas, eternamente cerradas en sí mismas. El segundo fragmento citado llama la atención porque pone en juego no sólo una distancia entre la manera de hacer inteligible la tradición clásica, también está acentuada la forma como la naturaleza nace justo en el momento de su intelección. Para los románticos no existen prototipos previos ni modelos a seguir; esta confrontación de visiones del mundo, inaugurada por el romanticismo, es justamente lo que rescata Benjamin en el epílogo de su tesis doctoral. A diferencia de la visión romántica, el concepto de crítica en Goethe es un asunto imposible, pues en su caso, la obra de arte se caracteriza por su *no-criticabilidad*. En las siguientes páginas analizaremos algunas tensiones problemáticas de la concepción de la obra de arte y la historia, buscando resultados fructíferos mediante la idea de lenguaje. La controversia antes mencionada, parece encontrar un campo fértil en la suspicacia goethiana con los medios lingüísticos, expresiones menguadas, frente a la aparente superioridad de las obras de arte plásticas.

En principio hay que aclarar que, frente a la perspectiva rebelde de los románticos, no hay nada más inexacto que percibir una *superación* de la perspectiva de Goethe. Aquí no opera ninguna *Aufhebung* idealista. La cosmovisión romántica, el *Ethos* orientador que da lugar a su Imagen del mundo y al mismo tiempo configura esa conciencia histórica que acabamos de aludir, resulta, al menos, sospechosa. Goethe duda de todo aquello aglutinado en torno a la idea de *Espíritu del tiempo*, el *Zeitgeist* como noción de temporalidad histórica cuyo objetivo consiste en trazar una distancia radical entre el método para estudiar la naturaleza física y el requerido para el análisis del espíritu humano. La concepción romántica de espíritu del tiempo implica una reorientación en la interpretación de la temporalidad histórica donde el sujeto moderno, o más específicamente, la subjetividad ilustrada, deja de concebirse como una entidad

desvinculada de la comunidad de valores culturales. Esta noción, imprescindible para comprender el proyecto filosófico del Primer romanticismo, aporta un punto de referencia extraordinario en un contexto difícil de analizar como lo es el que encuentra su expresión más radical en la “década prodigiosa” acaecida durante el crepúsculo del siglo XVIII, y que marca el itinerario del pensamiento en las primeras décadas del XIX. Estamos ante uno de los periodos más importantes de la obra de Goethe: tiempo de artificio y confección de la Segunda parte del *Fausto*. Un periodo breve, a la luz de la perspectiva histórica, de enormes repercusiones para la filosofía y el pensamiento en general, que encuentra –acaso por última vez– el entusiasmo necesario para erigir sistemas especulativos de la totalidad de los dominios del hombre. Al mismo tiempo que la conciencia europea comienza a mostrar cansancio e incapacidad para cristalizar los imperativos impuestos por la razón ilustrada. Bajo el influjo de esta crisis, el *Zeitgeist* no expresa sino la *contradicción* autoconsciente del hombre moderno representada, en uno de sus extremos, en la figura fáustica para quien el *Zeitgeist* no es sino la penosa puesta en escena de un *dramón histórico* propio de títeres:

Lo que llamáis *espíritu de los tiempos* no es en el fondo otra cosa que el espíritu particular de esos señores en quienes los tiempos se reflejan; y a decir verdad, todo ello resulta muchas veces una miseria tal que uno se os aparta con ascos al primer golpe de vista. Es un cesto de basura, un cuarto de trastos viejos, y a lo sumo un gran dramón histórico con excelentes máximas pragmáticas, de esas que también cuadran en la boca de títeres (Goethe 2009, p. 126s).

Este contexto de paroxismo encuentra estímulo en una crítica a la Ilustración (*Aufklärung*) proveniente de la propia Ilustración de la cual forma parte, sin lugar a duda, el pensamiento romántico y cuyo impulso más auténtico remite al pensamiento de Herder. Para comprender la importancia del papel asumido en este contexto por Herder podemos referirnos a la fórmula utilizada por Rüdiger Safranski cuando escribe sobre el temperamento intelectual de este pensador del *Sturm und Drang* con quien comienza a surgir un violento cambio de orientación. Safranski dice, en referencia a Herder, “dos siglos y medio después de Colón, se había despertado en el filósofo y el esteta la exigencia de hacerse a la mar, a lo monstruoso” (2006, p. 54). En efecto, hacerse a la mar significa no sólo cambiar el elemento: de la firmeza terrestre a la fluidez marítima. Tal cambio implica la *acción* de abandonar las pertenencias, abandonar la ciudad y con ello la tranquilidad del despacho de trabajo, del laboratorio de las ideas asépticas, en suma, alejarse del *espacio civilizado* de la vida cotidiana. Hacerse a la mar, sobre todo, implica cambiar el elemento de la vida: de lo firme a lo fluido, de lo cierto a lo incierto pues, como lo dicta el conocido verso de Hölderlin “el mar quita y da memoria” (2006, p. 228).¹ Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo este cambio de orientación del

¹ Para Friedrich Hölderlin, como para Herder y Goethe, el mar evoca tanto la incertidumbre del espíritu viajero, como la búsqueda de un origen desconocido para el hombre y atesorado intempestivamente en el mar. Hacerse a la mar significa para esta triada de pensadores y poetas entrar en contacto directo con su elemento, fijar la mirada en sí mismo y en la naturaleza. De tal manera –sin demasiado énfasis– siguiendo la propia nitidez aportada por las palabras de Hölderlin, es preciso reconocer el

pensamiento hacia la aventura de lo indeterminado y la incertidumbre? La aportación temprana de Herder, radica en observar la forma en que la Ilustración se ha olvidado de la *razón histórica* y del saber simbólico aportado por el mito. Para el pensamiento ilustrado las verdades históricas son contingentes y por lo tanto no pueden ser demostradas como verdades necesarias y racionales (2002, p. 23).² Herder ve en este gesto despectivo de la razón ilustrada un elemento dogmático, cuyo postulado principal consiste en afirmar que el único sistema de comprensión habilitado para juzgar de entre todas las épocas de la evolución humana, es el sistema de comprensión de la época en la cual se formula este juicio. La modernidad ilustrada muestra así su soberbia: la razón deja de verse a sí misma como producto de la historia, en cambio se mira en el espejo de las *ciencias objetivas* como una vigorosa facultad gobernada por sí misma, libre de prejuicios, sin pasado y sin memoria. El concepto de historia articulado en la Ilustración, como ya lo adelanta Goethe en el *Fausto*, se encuentra gobernado por *máximas pragmáticas*. El espíritu del tiempo se proyecta sobre la conciencia ilustrada como una especie de *dramón histórico* infundado, en tanto trata de imponer cierta necesidad empírica en la historia. En ello consiste el concepto pragmático de la historia: implanta un orden riguroso, un encadenamiento lógico empíricamente basado en acontecimientos para los que la razón ha sido previamente advertida. Schelling, en sus obras de juventud, matiza esta crítica a la historiografía ilustrada: “la simple conexión de los acontecimientos según una necesidad empírica no puede ser sino pragmática, mientras que la historia, en su acepción más alta, debe mantenerse independiente de todo fin subjetivo y debe de ser libre, el punto de vista empírico no puede ser el que debe predominar en las exposiciones históricas” (1965, p. 101).

Antes de que la historia abandonase el encorsetamiento impuesto por la razón teórica para convertirse en “la ciencia de lo real como tal”³ y por ende, en una actividad *productiva* (como la poesía y la filosofía) con Schelling y el primer romanticismo filosófico, Goethe y Herder emprenden su propio viaje por los límites del pensamiento ilustrado.⁴ En el caso de Herder podemos definir su aportación teórica, en el ámbi-

elemento más arriesgado del poeta no en los bosques ni en sus inextricables sederos, no en los parajes y parcelas estáticas del labriego, sino en el incesante oleaje, en la perturbadora presencia del mar; es preciso *aventurarse* a la mar, abandonar el *Heimat*. El poeta y el filósofo consagrados a la navegación descubren súbitamente la falta de tierra firme bajo sus pies, no hay espacio civilizado. En palabras de Hölderlin: Muchos no se aventuran a acercarse a la fuente; / sin embargo, el origen / de la riqueza está en el mar. . . / Pero el mar quita y da memoria; / también el amor fija las atentas miradas; / mas lo que permanece, lo fundan los poetas” (2006, p. 228).

² Kant, por ejemplo, afirma tajantemente “los conocimientos racionales se oponen a los conocimientos históricos” (2002, p. 23).

³ En definitiva, para Schelling el historiador es un artista y sus producciones obras de arte. La historia es real y al mismo tiempo ideal “esto es posible sólo en el arte, que deja subsistir la realidad, como el teatro representa sucesos reales o ficticios, pero en una perfección y unidad tales, que se vuelven expresiones de las más altas ideas. Es el arte, pues, el medio por el cual la historia, que es la ciencia de lo real como tal, se eleva al mismo tiempo por encima de lo real a la esfera más alta de lo ideal, en donde reside la ciencia” (1965, p. 102).

⁴ Herder no abandona del todo la perspectiva ilustrada de la razón, al menos no lo hace con la determinación característica del romanticismo filosófico. En un texto programático de juventud (redactado

to que nos interesa, a través de dos campos: por una parte en su obra la conciencia histórica entra en escena como una particular manera de reconocer *la relativización de todos los puntos de vista en la historia*. Esto es, Herder reconoce el valor –y si se quiere la “validez”– de las otras historias, de las historias contadas desde civilizaciones antiguas y naciones distantes (aquí podríamos remitirnos al cruce de los usos de la *story* frente a *history*; la función del narrador frente historiador, etc.). El reconocimiento del significado y el valor relativo de la historia precisa no sólo de ejercitar la reflexión sobre el significado de otras épocas y de otras culturas; implica sobre todo reconocer que la historia, el saber histórico, es ingobernable por la razón teórica y su instrumental analítico. Así Herder es uno de los primeros en reconocer la relativización histórica de todo punto de vista y con esto en tomar conciencia de la posibilidad de que algo puede ser al mismo tiempo verdadero y falso, según la perspectiva. Se trata de una de las maneras de preguntarse por *la esencia conflictiva de la verdad*, que a su vez determina toda tentativa de construcción de una teoría del conocimiento y de una poética o teoría literaria moderna. Pues bien, Herder se sitúa en el centro de esta escisión y asume la incertidumbre que supone abandonar la concepción del pasado como un principio inamovible, gobernado por la razón según una necesidad y exigencia empírica, es decir pragmática.

La segunda gran aportación de Herder, se encuentra estrechamente relacionada a su historicismo y consiste en la sorpresiva participación de la *Einbildungskraft*. La imaginación productiva nos permite ingresar, al menos parcialmente, en la mentalidad de las sociedades remotas y plantearnos la posibilidad de entender el significado de los actos y creencias de hombres de otras épocas; a través de la imaginación se indaga sobre los criterios interpretativos de los signos de otras culturas, lo cual permite articular un saber sobre el lugar que ocupan éstos en sus concepciones del mundo, con la finalidad de establecer cierta familiaridad con el universo de imaginación en cuyo seno los actos son signos. En este momento aparece la reivindicación de Herder respecto a la pertinencia de una *nueva mitología*, producto de la imaginación simbólica e instauradora en otros tiempos de la poesía como *maestra de la humanidad*.

2. Fausto y la mitología moderna

La rehabilitación de la mitología obedece a una tarea filosófica que supone los estragos de la Ilustración: alcanzar una racionalidad diferente, concebir un concepto de razón cuya capacidad de conocimiento de lo real no se encuentre determinada por el grado

entre 1767 y 1768) afirma: “el verdadero y único método de la filosofía es el *analítico* y éste debe basarse, por fuerza, en los *conceptos del sano entendimiento* y elevarse de aquí a las alturas de la razón abstractiva [*abstrahierende Vernunft*]. Todos los conceptos auténticamente filosóficos son algo dado al filósofo, por lo que éste no puede entenderlos como quiera y ofrecer explicaciones lingüísticas arbitrarias de espacio, tiempo, espíritu, virtud, etcétera. Estas palabras le son dadas de manera sensorialmente clara y el *buen y sano* entendimiento debe llevarlas a un nivel superior, por así decirlo, mediante la filosofía. Pero la manera en la que le son dadas es *confusa*. Debe exponerlas *con claridad* por medio de la abstracción y, en consecuencia, someterlas a disección tanto como pueda” (Herder 2005, p. 103).

de correspondencia (*adequatio*) respecto el conocimiento ordinario de los hechos, sino en relación con las capacidades que cada individuo entabla con la imaginación. El triunfo de la racionalidad analítica mengua la capacidad humana de convicción y el entusiasmo por explorar el mundo más allá de los postulados apriorísticos de la razón analítica. Ante esto, la nueva mitología despierta al pensamiento o, mejor dicho, lo hace volver a soñar, para que éste emprenda un viaje hacia lo indeterminado, y establezca contacto con lo desconocido, es decir, con ese impulso humano dirigido a recuperar las capacidades explicativas de la razón. El giro hacia el discurso mitológico debe de interpretarse en función de la búsqueda de una racionalidad vinculante, cuya determinación es crear, por medio de símbolos, un ámbito de la fundamentación y legitimación al que, debido a su propia naturaleza, el uso abstracto y analítico racional es limitado.

El rescate del mito fáustico hay que verlo como parte de este impulso intelectual hacia lo desconocido, partiendo, asimismo, de dos aspectos que son relevantes en la obra de Goethe. Primero, la relevancia histórica que resguarda y actualiza la figura de Fausto; en segundo lugar: la importancia que tendrá el uso de la imagen, en este caso, el papel que juegan las artes plásticas y el paisaje como elementos simbólicos, y como una postura crítica respecto a los medios lingüísticos. Es bien sabido que el mito de Fausto parte de una profunda raíz histórica transfigurada en mito, cuyo primer referente medieval da pie a la creación del personaje literario. Ahora bien, la mirada de Goethe se posa sobre el mito fáustico abandonando toda pretensión “arqueológica”. El Fausto de Goethe es un Fausto moderno, un personaje que encarna las contradicciones del hombre secular; una figura en la cual puede delinearse la construcción de la subjetividad del hombre como voraz sujeto del conocimiento, dispuesto a tomar el control de la totalidad de los estamentos de lo real. Con esto queda bien representada la condición existencial propia de un hombre cuya ambición desmesurada se impone como elemento mediador, o catalizador, de toda experiencia de lo real. Un sujeto que ocupa el centro y gobierna la medida de todas las cosas; no se trata de una entidad emancipadora de lo real, sino de un agente corruptor y alienante cuya contradicción queda marcada en la insuperable precariedad de sus obras.

3. El paisaje en los límites del lenguaje

Ahora bien, el rescate del mito fáustico es una fuente que renueva una serie de elementos de la historia y de la tradición mediante recursos plásticos. Goethe, en diferentes reflexiones, deja patente el papel expresivo de la pintura y la escultura como manifestaciones simbólicas y como factores para una crítica de la insuficiencia expresiva de los medios lingüísticos. Para situarnos en este punto hay que precisar nuevamente la aportación de Herder con relación al tema del lenguaje y la tradición. Manfred Frank ha llamado la atención respecto al vínculo que conecta la raíz mitológica con la imagen del mundo lingüística cuando hace notar que lo importante de la postura de Herder radica en “sitúa las raíces de la mitología en el ámbito de una imagen del mundo lingüística”, y ello lo obliga a definirse frente al programa de ilustrado: “Si

el mundo sólo se diferencia a partir del entramado de un lenguaje, y si además a la parcela concreta del mundo que se abre ante una determinada población se le da el nombre de espíritu de la época o peculiar modo de razón de dicha época, entonces será necesario desarrollar también las capacidades de la razón a partir de las capacidades del lenguaje y, es innegable que el logro histórico de Herder es haber iniciado esta empresa” (Frank 1994, p. 144).

Lo anterior aclara algo sorprendente: la relación entre las capacidades de la razón a partir de las capacidades humanas del lenguaje. Mundo e historia resultan concebibles a través del lenguaje; si, en el seno de la imaginación los actos son signos, los propios signos suministrarán el referente objetivo para interpretar, en lo posible, tanto culturas diferentes como la pluralidad de hombres que habitan en ellas a través de los procesos productivos del lenguaje suscitados en el interior de cada civilización. Respecto a esta postura del lenguaje, Goethe desconfía de las posibilidades inéditas de la facultad lingüística (siempre considero un tanto ociosas las divagaciones sobre el lenguaje de su amigo Herder), es decir, Goethe encuentra una profunda limitación de los medios lingüísticos sobre todo cuando éstos se dirigen más al estudio de la naturaleza que de la cultura. El espectro personal de Goethe, en este sentido, coincide con la perspectiva kantiana. Goethe adopta como programa la superación de las limitantes de la expresión de la subjetividad mediante el estudio científico, partiendo de la materia objetiva aportada por la naturaleza. El estudio sistemático de la naturaleza desplaza, entonces, al estudio sistemático del lenguaje. Tal desconfianza hacia el lenguaje es producto de la concepción de éste como medio expresivo y de mediación insuficiente. Las posibilidades de conocer sistemáticamente la realidad natural resultan diametralmente opuestas a las posibilidades que ofrecen los medios lingüísticos para fundamentar cualquier tipo de sistema. Por ejemplo, Goethe pondrá, irónicamente, en boca del sofista Mefistófeles el siguiente argumento retórico: “no hay que preocuparse demasiado, pues precisamente donde faltan los conceptos se encuentran siempre oportunamente a mano una palabra. Con palabras se puede distinguir muy bien, se puede construir un sistema, se puede creer firmemente en las palabras, y de una palabra no se puede quitar ni una tilde” (2009, p. 1324).

Para Goethe, el lenguaje no representa directamente a las cosas. Todo fenómeno es *indecible* pues el lenguaje es un fenómeno que sólo se relaciona con otros fenómenos, pero carece de la capacidad de producirlos por sí mismo de manera idéntica. En sintonía con Kant el lenguaje está imposibilitado para expresar el mundo objetivamente: el lenguaje en tanto se halla dentro del mundo no puede captarlo en sí mismo. No hay fundamento objetivo para el lenguaje que se encuentre en disposición de expresar la unidad de la naturaleza, unidad claramente expuesta en el arquetipo de los modelos de la antigüedad clásica. Es ahí donde se encuentra el criterio puro, la época clásica resguarda el ideal de la cultura donde el hombre no se desvincula de la naturaleza. La perfecta mimesis de la naturaleza queda bien ejemplificada sobre todo en la escultura. Las estatuas clásicas, como lo creía Winckelmann, representan el modelo de unidad objetiva entre hombre y naturaleza. La escultura griega logra atrapar esa unidad antes que la literatura, que sólo puede representar mediante la ambigüedad. Goethe llega a

tal grado de convicción en su idea de objetividad de las artes plásticas que propone la sustitución del lenguaje por la pintura y la escultura:

En general, hablamos demasiado. Deberíamos hablar menos y dibujar más. A mí por mi parte me gustaría perder completamente la costumbre de hablar para seguir expresándome, como la naturaleza formadora (*bildend*), en dibujos. Aquella higuera, esta pequeña serpiente, el capullo del gusano de seda que yace allí delante de la ventana y espera plácidamente su futuro, todos ellos son signatures llenas de contenido; ¡Aquel que fuera capaz de descifrar su significado podría prescindir pronto de todo lo escrito y de todo lo hablado! Cuando más reflexiono sobre ello, más veo que hay algo tan inútil, tan forzado, incluso diría tan fatuo en el habla, que uno se asusta de la tranquila seriedad de la naturaleza y de su silencio, tan pronto como la encontramos concentrada en su solitario peñasco o en el yermo de una vieja montaña (Goethe, citado por Feijoó, 2001, p. 347).

Tal renuncia al lenguaje, como es de esperarse, se convierte en una cuestión problemática: ¿de qué manera es posible alcanzar la objetividad de las artes plásticas a través de los medios del lenguaje? La palabra poética intenta representar la unidad expresiva natural, aún como imposibilidad de lograr la totalidad debido a la ambigüedad del lenguaje humano. La poesía debe entonces imitar los medios de la plástica, que a su vez representa el principio de unidad de la naturaleza. Se trata de un tercer estado, el más alejado de la unidad natural. Con esto la función del lenguaje queda “restaurada”. Aunque no deja de ser un elemento incómodo, el lenguaje tiende no al enmudecimiento sino al silenciamiento. El lenguaje choca violentamente con la “tranquilidad de la naturaleza” interrumpiendo su silencio. Hay que representar entonces el silencio de la naturaleza. Pero esta representación no se encuentra suspendida en la nada como elemento estático conjurado a un estado inmutable.

Goethe pretende encontrar los medios expresivos para ahondar en el silencio, pero también quiere asir el estado transitorio de la naturaleza hasta hundir las palabras en su elemento más vivo. Silencio y transición. Movimiento y quietud en una sola expresión. Pongamos en juego un elemento plástico: aquella escultura elaborada por Goethe, quizá la única que se le conoce y que él mismo mando instalar en la parte trasera de su casa con jardín en Weimar. En ella permanece representada la *buena fortuna* de manera abstracta. Extrañamente se trata de una obra que bien podría encontrarse en una galería de arte contemporáneo. Sin más rodeos, se trata de un cubo de piedra que ofrece su plataforma superior para sostener una esfera. El cubo representa lo estable: la firmeza del elemento bien plantado en la tierra; la esfera, por el contrario, representa lo mudable, lo casual, el movimiento sin dirección precisa, la inercia. Para Goethe la vida humana se desarrolla a partir de esa interacción representada en las dos figuras geométricas: el cubo y la esfera, lo efímero y lo permanente. La escultura mantiene la tensión en su elemento plástico. El correlato literario de esta tensión se encuentra bien ejemplificado en el Coro que sirve de pórtico a la segunda parte del *Fausto*. Se trata de un momento de transición, momento que se deja llevar por el lirismo del sueño

y en el cual, sin mucho esfuerzo hermenéutico, podemos ver por un momento cómo se paraliza el movimiento entre una y otra imagen. Casi podemos observar cómo la viveza del paisaje se asoma entre las palabras:

Quando se saturan los aires tibios en torno de la llanura ceñida de verdor, cuando el crepúsculo hace bajar perfumados efluvios y velos de neblina, emitís quedito un dulce susurro de paz; meceís el corazón en una calma infantil y cerráis las puertas del día a los ojos de ese hombre rendido de cansancio. Ha descendido ya la noche; júntase santamente la estrella a la estrella; grandes luceros, diminutas chispas brillan cerca y centellean a lo lejos; lucen aquí reflejándose en el lago, resplandecen allá arriba en la noche serena, y sellando la dicha del más profundo reposo, domina el pleno esplendor de la luna. Extinguiéronse ya las horas: huyeron el dolor y la felicidad. Sábelo con tiempo: vas a quedar curado de tus males; confía en la mirada del nuevo día. Verdean los valles; las colinas despliegan su exuberante vegetación para convidar con su sombra al descanso, y en fluctuantes olas argentinas, las sementeras ondulan hacia la cosecha. Para saciar deseo tras deseo, contempla aquel lejano resplandor. Débiles son los lazos que te sujetan; el sueño es una cáscara; arrójala lejos de ti. No tardes en cobrar osadía mientras la multitud yerra indecisa. Todo puede llevarlo a cabo el alma noble que sabe y pone resueltamente manos a la obra (2009, p. 244).

Las dicotomías y tensiones permanecen e incluso se reproducen: turbiedad y claridad, pesadez y ligereza, sueño y la vigilia. . . Entretanto, el paisaje se asoma a través de las palabras en imágenes que tratan de atrapar la naturaleza: “la llanura ceñida de verdor” nos interna en la noche donde las estrellas “lucen aquí reflejándose en el lago, resplandecen allá arriba en la noche serena, y sellando la dicha del más profundo reposo, domina el pleno esplendor de la luna.” Extraña fusión de elementos efímeros y estáticos. El astro fijo y pleno, reflejado en elemento prístino, acuático, y éste a su vez, ceñido en la fertilidad de una imagen terrestre: “Verdean los valles; las colinas despliegan su exuberante vegetación para convidar con su sombra al descanso.” Finalmente leemos: “Débiles son los lazos que te sujetan; el sueño es una cáscara; arrójala lejos de ti. No tardes en cobrar osadía mientras la multitud yerra indecisa. Todo puede llevarlo a cabo el alma noble que sabe y pone resueltamente manos a la obra.” Es bien sabida la importancia que tiene la “acción” para Goethe. Tal acción parece que invita, más que al abandono de toda esta serie de tensiones, a evitar la dubitación en la que *permanece* la multitud indecisa. Y probablemente esta es una de las contradicciones más radicales de Fausto, su propio dilema. Él es resultado de la decisión que lo lleva a su propia aniquilación, tras asumir el correspondiente riesgo y la correspondiente acción.

En otro pasaje, en este caso el Acto cuarto del segundo *Fausto*, se establece un diálogo sobre la naturaleza. Una vez más el ruido de la multitud, el bullicio del pueblo contrasta con el silencio de cada elemento natural. Fausto se resiste una vez más a los argumentos sofísticos que quieren alejarlo de la naturaleza y llevarlo a la ciudad,

donde todas las tentaciones aguardan para satisfacer al hombre y colmar sus sentidos. Fausto revira y responde: “Una masa de montañas permanece para mi noblemente silenciosa. No pregunto de dónde procede ni cómo. . . Cuando la naturaleza se constituyó en sí misma, redondeó entonces de una manera perfecta el globo terráqueo (. . .). Allí todo verdea y crece y, para recrearse, no tiene ella necesidad alguna de trastrueques insensatos” (Goethe 2009, p. 234).

Esta idea tendrá que quedar bien cimentada en la obra de Goethe, porque con ella nos ha querido expresar –sin dejar dudas–, la fuerza que la tensión del símbolo aglutina. El lenguaje coloquial, el lenguaje en general de los humanos, ha sido descartado previamente, entonces sólo queda trabajar con imágenes silenciosas y restituir a través de ellas el sentido silencioso de la naturaleza. Esto para Goethe sólo puede ser posible mediante el simbolismo: “El simbolismo transforma el fenómeno en idea, y la idea en una imagen, de modo tal que la idea siga siendo siempre infinitamente activa e inasequible en la imagen, y, aunque se exprese en todas las lenguas, permanezca inexpresable” (1993, p. 234). Por eso el lenguaje no es más que simbólico y figurativo, jamás expresa los objetos de manera directa. Es el caso cuando se habla de entes que sólo se dirigen a la experiencia y a los que Goethe ve más como actividades que como objetos, entidades en constante movimiento en el reino de la física. Objetos inaprensibles y de los cuales no queda sino “hablar de ellos” mediante toda clase de formulaciones que nos aproximen a ellos “al menos metafóricamente.” Anclado en este artificio de metáforas e imágenes, al trabaja con ellas en su estudio, estas parecen calar en la más honda y radical de las renunciaciones vocacionales del Goethe paisajista. A través de tal instancia de negación, Goethe emprende finalmente el viaje, al tiempo que ve partir al viajero. Toda acción conlleva una renuncia. Goethe espera, se detiene y, como su personaje trágico, parece mantener la vista atenta frente al reclamo de la mar que invita y acecha:

 Mi vista sentíase atraída hacia alta mar. Ésta se engrosaba para elevarse sobre sí misma a gran altura; cedía luego y desplegaba sus olas para invadir la extensión de la aplanada orilla. Y esto cáusome despecho: así es como el orgullo, por la agitación de una sangre apasionada, promueve un sentimiento de disgusto en el libre espíritu que respeta todos los derechos. Creí que esto era efecto del azar. Agucé la vista; detúvose la ola y rodó luego hacia atrás, alejándose del límite ufanamente alcanzado; y al llegar la hora repite el juego (2009, p. 387).

4. Consideración final: Historia de los problemas, lenguaje, paisaje y símbolo

El método historiográfico propuesto por Benjamin, cumple su objetivo con creces al mostrar la oposición entre visiones del mundo amplía el conocimiento del concepto de crítica y “sale a la luz de inmediato el puro problema de la crítica de arte” (2008,

p. 151). Las reflexiones sobre el concepto de historia en Benjamin son muy conocidas aunque han estado centradas en sus obras de madurez intelectual, particularmente han sido discutidas copiosamente las consideraciones historiográficas vertidas en el *Libro de los pasajes* y en las también póstumas *Tesis sobre el concepto de historia*. Sin embargo, el método contrastativo de la historia de los problemas, no se ha sido tomada en cuenta por sus lectores más agudos. En este abordaje hemos querido mostrar que se trata de una forma de análisis que puede ser rescatada para el estudio comparativo de visiones del mundo, particularmente en lo que concierne, en este caso, a la idea misma de historia y en la concepción del lenguaje en el ámbito del arte, lo cual permite, en el caso que nos corresponde, a la comprensión de la idea de paisaje y la función del símbolo en la obra de Goethe.

Respecto a la contrastación de visiones del mundo Georg Simmel da cuenta, en un breve ensayo sobre la filosofía del paisaje, cómo la representación y el gusto paisajístico es relativamente reciente para la concepción humana, pues la creación de este tipo de obra “exigía alejarse previamente de ese sentimiento unitario ante la naturaleza como un Todo” (2014, p. 9). Para Simmel esta “individualización de las formas de vida” interiores y exteriores, se debe a la disolución de los vínculos y de las relaciones originarias en beneficio de “realidades autónomas y diferenciadas”. La concepción del mundo que se refuerza en la Ilustración termina por configura un universo muy distante a la visión del mundo medieval y eso “es lo que permite recortar o fragmentar paisajes en la naturaleza. No ha de sorprender que la Antigüedad o la Edad Media desconocieran el sentimiento del paisaje” (Simmel 2014, p. 9). Así pues, en estas épocas no existía ni el carácter espiritual ni la estructura autónoma que configuran un objeto, cuya efectiva presencia confirma y capitalizó el nacimiento de la pintura de paisaje.

Partiendo de las observaciones de Simmel, la obra de Goethe es una especie de bisagra entre dos épocas. Por una parte, el paisaje es la representación de un tipo de experiencia que ya no es posible de captar mediante los medios lingüísticos, un tipo de representación silenciosa que logra hacer contacto vinculante con la naturaleza. Esa relación es posible, para Goethe, mediante la función simbólica de la representación pues, como hemos visto, el símbolo es la única aspiración real del lenguaje para captar la naturaleza. El lenguaje es una instancia simbólico-figurativa que no puede expresar los objetos de manera directa, solo le es posible captar su reflejo. En esta perspectiva los entes que se dirigen a la experiencia se tratan más de “actividades” que “objetos”, en la medida que están en constante movimiento, esto es, elementos que no se dejan apresar y sin embargo para hablar de ellos se buscan toda clase de fórmulas para aprehenderlos al menos metafóricamente. Por ejemplo: “Las *fórmulas mecánicas* hablan más al sentido común, pero también son más vulgares y conservan siempre algo de tosquedad. Transforman lo vivo en muerto; matan la vida interior para meter desde fuera algo insuficiente” (1993, p. 67). Frente a este tipo de fórmulas, Goethe identifica las “fórmulas morales”, que expresan relaciones “más delicadas”, parecen meras metáforas y se acaban perdiendo en un “juego de ingenio.” Si fuera posible hacer un uso consciente de todas estas formas de representación y de expresión, y transmitir en un lenguaje múltiple las consideraciones relativas a los fenómenos naturales o si,

en el ámbito moral, estuviera libre de parcialidad y se diera un sentido vivo a una expresión viva, se podría comunicar más de una cosa satisfactoria. Sin embargo, en Goethe impera el escepticismo: “qué difícil es no poner el signo en lugar de la cosa, tener la esencia siempre presente ante uno, y no matarla mediante la palabra” (1993, p. 67). Parece no haber vuelta atrás ante este tipo de enajenación. Desde la Ilustración la humanidad queda expuesta a un peligro en la medida que se toman expresiones y términos de todos los campos de lo cognoscible para expresar las “concepciones de lo más sencillo de la Naturaleza.” Justo ese ha sido el centro del problema.

Benjamin no da seguimiento a su particular método de identificación de problemas mediante la contrastación de visiones del mundo, que en este caso ha sido un procedimiento plausible para descifrar el proceso simbólico del lenguaje. En lo que respecta al proyecto benjaminiano, es de conocimiento común que los problemas lingüísticos, históricos, religiosos fueron parte de las preocupaciones que más lo ocuparon en el desarrollo de su obra, y la figura de Goethe configura quizá una de las constelaciones más complejas y determinantes de su propia obra. La rehabilitación de la historia de los problemas aplicada a las representaciones lingüísticas, pictóricas y a la concepción de la temporalidad histórica, muestran uno de los elementos más complejos para abordar del pensamiento de Goethe como lo es su idea de arte y de naturaleza. A caso la conclusión más contradictoria que podemos obtener de este procedimiento es la imposibilidad de comprender la visión del mundo de Goethe en su totalidad, y percibir con ello que, desde un contexto histórico como el nuestro, donde impera la instrumentalización y la alienación de lo humano, nuestra concepción de la naturaleza es sinónimo de la catástrofe.

Referencias

- Arnaldo, J., ed., (2012), *Goethe: Naturaleza, arte, verdad*, Círculo de Bellas Artes, Madrid.
- Benjamin, W., (1996), *Dos ensayos sobre Goethe*, trads. G. Calderón y G. Mársico, Gedisa, Barcelona.
- , (2004), *Obras*, libro I, vol. 1, trad. A. Brotóns, Abada, Madrid.
- , (2005), *Libro de los pasajes*, trads. L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero, Akal, Madrid.
- , (2017), *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, trad. A. Brotóns, Abada, Madrid.
- Feijóo, J., (2001), *Encuentros con Goethe*, Trotta, Madrid.
- Frank, M., (1994), *El Dios venidero*, trads. H. Cortés y A. Leyte, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Goethe, J. W., (1993), *Máximas y reflexiones*, trad. J. del Solar, Edhasa, Barcelona.
- , (2009), *Fausto*, trad. J. Roviralta, Cátedra, Madrid.
- , (2002), “La observación de la naturaleza no tiene límites”, en *Goethe y la ciencia*, Siruela, Madrid.

- Herder, J. G., (2002), *Antropología e historia*, trad. V. López Domínguez, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- , (2005), “Fragmentos acerca de la literatura alemana más reciente”, trad. L. F. Segura, *Signos Filosóficos*, no. 14.
- Hölderlin, F., (2006), *Antología poética*, trad. F. Bermúdez-Cañete, Cátedra, Madrid.
- Kant, I., (2002), *Sobre el saber filosófico*, trad. J. Marías, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Safranski, R., (2006), *Schiller o la invención del idealismo alemán*, trad. R. Gabás, Tusquets, Barcelona.
- Schlegel, F., (1994), *Escritos sobre poesía y literatura*, trad. M. Sacristán, Alianza, Madrid.
- Schelling, F. W. J., (1965), *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, trad. E. Tabernig, Losada, Buenos Aires.
- Simmel, G., (2014), *Filosofía del paisaje*, Casimiro, Madrid.

Reseñas

Stoa

Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 275-280

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2836

Reseña

Javier Echeverría, *Leibniz, el archifilósofo*, (2023), Plaza y Valdés, Madrid

El recorrido que Javier Echeverría traza en *Leibniz, el archifilósofo* gira en torno a un lema que el propio Gottfried Wilhelm estampó con naturalidad en su correspondencia: *theoria cum praxi*. Cada capítulo ilumina la manera en que una proposición lógica, una fórmula mecánica o una conjetura teológica surge entre papeles administrativos, bombas hidráulicas o memoranda diplomáticos. La narración abandona el tópico del sabio recluido y muestra, en cambio, a un jurista que proyecta máquinas para drenar el Harz, regula cordones sanitarios contra la peste y compone genealogías dinásticas mientras desarrolla su propuesta de la armonía preestablecida. Teoría y práctica se anudan sin jerarquía previa; la distancia entre idea y acontecimiento se disuelve porque la primera nace en el interior mismo del segundo.

Desde esa perspectiva, Leibniz parece inmune a la crítica que Marx formula en la undécima tesis sobre Feuerbach. No hay cesura entre la interpretación del mundo y su transformación: el concepto de *vis viva* emerge al calibrar el rendimiento de los ingenios mineros; el proyecto de conciliación confesional toma cuerpo en informes destinados a la corte vienesa; el sistema binario brota del diálogo con misioneros jesuitas que buscaban códigos para catequizar en Pekín. La razón no se limita a contemplar el entramado conceptual o el histórico; los recorre, los mide y, al hacerlo, los reconfigura. Echeverría logra que el lector perciba esta implicación sin forzar la imagen de un héroe titánico: basta con seguir la pista de cartas, recibos y cuadernos para advertir cómo cada meta-física se apoya en una micro-física de la gestión cotidiana.

De ese examen resulta una conclusión sugerente sobre qué significa ser filósofo en la temprana modernidad. Si en otros autores la relación entre escritura y existencia oscila entre la influencia y la articulación parcial, en Leibniz alcanza una coherencia casi cristalina: la vida se conduce por los mismos principios que la pluma elabora, y la pluma vuelve una y otra vez a las urgencias que la vida impone. Echeverría propone, así, un criterio de autenticidad: reco-

nocer al pensador genuino no sólo por la solidez de sus tratados, sino por la capacidad de convertir el despliegue entero de su época en laboratorio para la razón. La filosofía deja de ser un comentario marginal y se revela como brújula que orienta decisiones fiscales, planes sanitarios, estrategias diplomáticas y, en el límite, la propia autodescripción de Europa en el umbral de la Ilustración. Este libro explora desde un horizonte biográfico y de itinerario filosófico la figura de Leibniz, a través de seis capítulos:

Capítulo I: Nacimiento y juventud.

Capítulo II: Leibniz en París (1672-1676).

Capítulo III: Al servicio del duque Juan Federico de Hannover (diciembre de 1677 a diciembre de 1679).

Capítulo IV: Al servicio del duque Ernesto Augusto (1680-1698).

Capítulo V: Entre Hannover y Berlín (1690-1705).

Capítulo VI: Gracias y desgracias en la década final (1706-1716).

El volumen se abre con la infancia leipziguana y concede al entorno familiar un papel relevante, pues la biblioteca doméstica y los métodos mnemotécnicos escolares enmarcan la gestación de la primera obra del *ars combinatoria* leibniziano. Este primer capítulo describe la transición de un estudiante que recorre crónicas medievales, escolásticos y textos atomistas antes de graduarse en leyes a los veinte años. La combinatoria de 1666 aparece, así, como tentativa de formalización universal todavía anclada en la lógica escolástica. Los viajes por universidades y cortes menores —registrados con mapas y epistolarios— permiten al joven jurista acceder a laboratorios de minería y a archivos diplomáticos, prefigurando la integración de erudición, técnica y política que marcará toda su trayectoria, todo ello orientado a una vocación de servicio público guiada por la reflexión filosófica.

El segundo capítulo sigue con los años parisinos, sabedor Leibniz que para hacer matemáticas modernas hay que pasar por París y Londres. El entrelazamiento afortunado de diversos procesos, como la relación epistolar con destacados matemáticos del momento, la mentoría de Huygens o su participación en una misión diplomática en Londres, fortalece su formación matemática y da como resultado su primer *annus mirabilis*, 1675, en que reúne hallazgos en combinatoria algebraica y mecánica, al tiempo que la entrevista con Spinoza en La Haya (1676) introduce resonancias conceptuales que influirán en la *Teodicea*. El retorno a Hannover, salpicado de conversaciones con Boyle, convierte el trayecto en ensayo general de un servicio cortesano que ligará ciencia y gobierno.

El tercer capítulo presenta al “político matemático” al servicio de los Braunschweig-Lüneburg. Memoranda fiscales y planes de repoblación agrícola muestran cómo la combinatoria se traslada al diseño de políticas públicas y se transforma en germen del futuro “cálculo de controversias”. Como bibliotecario, Leibniz reorganiza el fondo ducal y defiende su apertura, materializando el ideal enciclopédico. Su reputación se afianza mediante protocolos, cartas de presentación y dictámenes jurídicos, mientras cuadernos contemporáneos revelan un tránsito del cartesianismo hacia una física propia basada en la fuerza viva.

El cuarto capítulo amplía esa perspectiva: críticas anti-borbónicas, proyectos hidráulicos en las minas del Harz y órdenes sanitarias contra la peste ilustran la versatilidad práctica de un pensador que aplica principios matemáticos a la gestión territorial y la salud pública. Horas de archivo imperiales sustentan genealogías dinásticas y abren la vía a una crítica histórica de la narrativa providencial. En 1686 ve la luz el *Discurso de metafísica*, en el que las mónadas emergen conectadas tanto a los experimentos mineros como a la ambición irénica de reconciliar confesiones. Viajes a Venecia y Viena alternan rituales devocionales con debates sobre problemas como la elasticidad, y cada retorno a Hannover incrementa el capital simbólico que permitirá articular la futura Dinámica.

El quinto capítulo mantiene como hilo conductor la amistad intelectual con Sofía de Hannover, decisiva para proyectos que culminarán en la Academia de Berlín. La reorganización de la biblioteca de Wolfenbüttel se describe como arqueología libresca que anticipa una enciclopedia viva. Entre códices y fósiles nace la *Protogaea*, en la que se ensayan hipótesis sobre cataclismos terrestres que desafían la cronología bíblica. La transición desde el cartesianismo hacia la fuerza viva cristaliza en la antes mencionada *Dinámica* y el *Nuevo sistema de la naturaleza*, textos que vinculan choques de cuerpos y armonía preestablecida. Es también destacable el interés por China y el intercambio epistolar con diversos jesuitas que se encuentran allá, en un intercambio de ideas del que surgen reflexiones sobre administración confuciana y el sistema binario, concebido como analogía aritmética de la creación. La muerte de Ernesto Augusto y el ascenso de Jorge Luis obligan a Leibniz redefinir su quehacer en la diplomacia, dividir el tiempo entre Berlín y Londres al tiempo que revisa una y otra vez sus propuestas en la metafísica y en las matemáticas.

El sexto y último capítulo se centra en la década final de Leibniz. Publicada en francés, la *Teodicea* plantea una dialéctica entre mal metafísico y optimis-

mo racional que dialoga con Bayle y busca lectores más allá del luteranismo, sin perder ese horizonte de *theoria cum praxi*, en un contante quehacer diplomático en diversos lugares de Europa, incluyendo una participación en la resolución de la Guerra de Sucesión Española. Es de gran valor la síntesis y balance que Echeverría hace sobre la controversia en la Royal Society sobre el origen del cálculo infinitesimal, que se plasma en el *Commercium epistolicum*, detonante –junto a otros eventos– del *annus horribilis* de Leibniz de 1714. La muerte de Sofía deja al pensador aislado, aunque continúa explorando la teología natural china y especula sobre ciclos cósmicos sin fin. El capítulo concluye con la imagen del filósofo velado en soledad y con la metáfora de los “cadáveres” textuales que piden edición y comentario.

Podemos preguntarnos qué aporta de novedoso esta biografía frente a otras, como la excelente de Antognazza (2011). Ambas comparten el propósito de disolver la vieja frontera entre vida y obra: ambas reconstruyen la trayectoria cortesana, diplomática y científica para explicar la gestación de los textos filosóficos. Con todo, difieren en el ángulo interpretativo. Echeverría persigue una microhistoria atenta a expedientes fiscales, memoranda sanitarios y planos mineros; exhibe a un autor que convierte encargos coyunturales en estímulos conceptuales y, con ello, subraya la plasticidad de un pensamiento que se deja modelar por la política de los ducados alemanes. Antognazza, en cambio, organiza los mismos materiales en torno a la hipótesis de un “proyecto maestro” que confiere unidad subyacente a la multiplicidad leibniziana; su relato, apoyado en más de seiscientas páginas de análisis filológico, se orienta a mostrar la coherencia interna de esa ambición sistemática desde los primeros escritos hasta las Monadologías.

El contraste se advierte también en la escala y en la audiencia imaginada. El volumen de Cambridge adopta una perspectiva panorámica que aspira a convertirse en guía de referencia para el mundo anglófono, mientras que el libro de Plaza y Valdés, más conciso y escrito en castellano, dialoga con el lector hispano presentando episodios documentales poco transitados –la peste en el Harz, la polémica anti-borbónica– y ofreciendo, a la vez, reflexiones de historia cultural que permiten acercarnos mejor al archifilósofo desde una perspectiva como la iberoamericana. Así, donde Antognazza privilegia la continuidad conceptual, Echeverría exhibe la dramática variabilidad de contextos que obligó al pensador a reescribir constantemente sus propios principios.

El libro de Javier Echeverría, en definitiva, y como se dibuja en las síntesis capitulares anteriores, presenta a Leibniz como un agente intramundano

cuya especulación nace de encargos inmediatos: correcciones fiscales, pólizas sanitarias, explotación de minas, diplomacia antifrancesa. Cada sección reconstruye los gestos administrativos y técnicos que incuban conceptos tales como la *vis viva* o la armonía preestablecida; las nociones aparecen modeladas por la coyuntura y circulan en cuadernos, libelos o informes antes de cobrar forma sistemática. La filosofía se muestra, así, como el arte de articular circunstancias variables —políticas, económicas, confesionales— en principios de alcance universal.

De este modo, Echeverría ilumina la plasticidad de un pensador que adapta su discurso a patronos y oportunidades, mientras que —en mi opinión— Antognazza evidencia la persistencia de una estructura normativa que atraviesa esas adaptaciones. Leídos juntos, ambos enfoques revelan a Leibniz como autor simultáneamente circunstancial y arquitectónico: capaz de responder a epidemias o litigios fiscales con la misma energía con que proyecta una ciencia universal, sosteniendo bajo la variedad de acontecimientos un hilo conductor que ordena el conjunto de su obra.

Echeverría sitúa a Leibniz en el corazón de un tablero histórico saturado de encargos diplomáticos, proyectos mineros, epidemias y pugnas dinásticas; la filosofía aparece como el arte de extraer principios universales a partir de estos quehaceres contingentes. Bajo esa luz, las mónadas, la *vis viva* o el sistema binario cristalizan al calor de memoranda fiscales, libranzas de viaje y catálogos bibliográficos, de modo que cada concepto devuelve la huella de una circunstancia concreta.

Por todo ello, el itinerario que Echeverría reconstruye justifica con rigor la designación de Leibniz como *archifilósofo*. Frente a sistemas cerrados o bibliotecas personales que aspiran a la intangibilidad, aquí se dibuja la figura de un pensador cuya lógica se tensa y se renueva en contacto permanente con la malla administrativa, diplomática y científica de su tiempo. *Theoria cum praxi* no funciona como eslogan retórico, sino como principio operativo: cada juicio teórico nace ante una exigencia concreta —un canon fiscal, un cordón sanitario, un tratado de alianza— y regresa a la mesa de trabajo cuando la realidad lo somete a verificación. Bajo este prisma, la riqueza leibniziana no reside en la completitud de un edificio doctrinal, sino en la capacidad de someterlo a examen continuo sin perder una orientación sistemática.

El corpus resultante —cuadernos, correspondencia, minutas, borradores impresos— encierra una vitalidad que palpita entre la afirmación y la rectificación, entre la convicción y la puesta a prueba. No se percibe vacilación juve-

nil ni eclecticismo oportunista; se advierte, en cambio, la autocrítica metódica de quien ensaya hipótesis, contrasta evidencias y acepta modificar premisas si los hechos lo requieren. Echeverría muestra que esta dialéctica constituye la médula de un modo de filosofar que se despliega como forma de vida: la razón no descansa en la torre de marfil ni se diluye en la gestión cotidiana, sino que se deja interpelar por ambos ámbitos y, al hacerlo, conserva intacta su ambición de totalidad. Concluir la lectura equivale, entonces, a reconocer en Leibniz un ejemplo singular de fidelidad simultánea al rigor conceptual y a la exigencia práctica, condición que funda la legitimidad de su título de archifilósofo.

Referencias

- Antognazza, M. R., (2011), *Leibniz: an intellectual biography*, Cambridge University Press.
- Echeverría, J., (2023), *Leibniz, el archifilósofo*, Plaza y Valdés.

JOSÉ ANTONIO HERNANZ MORAL
Departamento de Educación, Universidad de Cantabria, España
joseantonio.hernanz@unican.es
<https://orcid.org/0000-0002-8047-3785>

Stoa

Vol. 7, no. 33, 2026, pp. 281-292

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2856

Reseña

Ignacio Quepons Ramírez, (2025), *La razón para rebelarnos. Imaginación, crítica y subjetividad en la filosofía de Jean-Paul Sartre*, SB, Buenos Aires

Reseña

Jean-Paul Sartre (1905-1980) ha retomado de la fenomenología husserliana varios elementos como la idea de consciencia constitutiva de mundo y, sin embargo, Sartre modifica el concepto de intencionalidad husserliano para volver a la consciencia una actividad transparente. Sartre desalojó al yo trascendental husserliano y analizó a la consciencia como un torbellino cuyo interior es prácticamente una remisión y fuga hacia el exterior. Sartre se da a la tarea de explicar cómo es que funciona la dinámica de la consciencia que es absolutamente actividad, es por ello por lo que Ignacio Quepons explica en este libro cómo es que Sartre lleva a cabo la tarea filosófica de expulsar por completo al yo de la consciencia y cómo es que el hecho de que el yo se encuentre en el mundo ante la mirada de los otros tiene un fundamento esencialmente fingidor o imaginario.

Quepons explica cómo es que Sartre hace un abordaje de la temporalidad, desde la llamada descripción fenomenológica hasta el análisis de la estructura ontológica de la temporalidad. El tratamiento es un hilado fino al resumir cómo es que Sartre describe las dimensiones temporales y cómo es que en gran medida la constante fuga del *para-sí* sartreano le impide vivir en cualquiera de las tres dimensiones (presente pasado y futuro) al ser todas ellas sólo un producto del devenir fingidor de la consciencia en su necesidad de fijeza.

El libro se esmera en hacer destacar una problemática fundamental en el pensamiento sartreano: el de la reflexión. A saber, que la dinámica temporal de la consciencia la hace percatarse de la nada que ella es, que su estructura temporal la dispersa de sí misma, le impide la adecuación a sí, y no tiene remedio más que buscar un reflejo fingido para la consciencia que reflexiona sobre sí misma: el *ego*. El ego sería una cosa plena y acabada, fija, inmóvil,

que, no obstante, es imposible para la consciencia ser, sólo es un reflejo, una imagen, una proyección.

El libro de Quepons (2025) deja claro que la imagen que es el *ego* puede ser objeto de confusión para la consciencia, y que más bien puede ser fundamento de una forma de mala fe. Creer que el *yo* es el polo unificador de la consciencia es *mala fe*. El *yo* es un engaño, producto de una necesidad desesperada de fijeza ante el brutal devenir de la consciencia que es nada y puede serlo todo: “La conciencia trascendental es un horizonte de experiencia prepersonal, aunque singular, de experiencias posibles vinculadas entre sí por el flujo de la síntesis de la temporalidad, una síntesis donde el *yo* no interviene” (p. 66).

Quepons aborda la verdad como un concepto sartreano del tipo “bisagra” entre la experiencia de la tensión existencial de fundamento ontológico y la experiencia de intentar narrarse a sí mismo. Quepons tematiza este concepto como un camino de transición entre la filosofía de la existencia sartreana y el análisis sociohistórico tardío del *para-sí*. Sartre postula la primacía práctica de la verdad sobre las interpretaciones de la verdad como un asunto preminentemente teórico. Lo anterior, para Quepons, tendrá en el pensamiento de Sartre una deriva ético-política.

A lo largo del texto, Quepons sugiere que una de las claves para comprender la idea de posibilidad, y por tanto de libertad, en la filosofía sartreana sería comprender la fundamentación psicológica de la imaginación como forma de la consciencia. Así, la libertad sartreana no sólo es una propuesta ontológica, sino que su fundamento es una descripción psicológica del *para-sí*. La imaginación es por tanto la facultad desrealizadora en el ser humano que no niega la existencia, ni el ser de la realidad sin más, sino que presenta siempre el plano de los posibles.

En el primer capítulo, Quepons remarca los presupuestos teóricos de la filosofía sartreana. A saber, el rompimiento con el *yo* trascendental del idealismo kantiano y husserliano, así como el acercamiento a la perspectiva heideggeriana sobre la verdad. En sus primeros abordajes fenomenológicos, Sartre se encuentra inclinado hacia la postura de una filosofía fenomenológica de corte descriptivo, no trascendental, que ve a la intencionalidad como el hito máximo de la fenomenología y que deja a un lado el ejercicio de crítica de la razón inmanente que Husserl haría a partir de 1913 en su primer libro de *Ideas*.

Es por lo anterior que Sartre asegura que la aparición de un *ego* trascendental como polo unificador de las vivencias es problemático por el hecho

de que su existencia no permite a la consciencia estar arrojada directamente a sus correlatos, pues para el filósofo francés la consciencia ha de agotarse en el objeto de su intencionalidad absoluta y en la constitución misma de los objetos del mundo trascendente. Sartre considera que la reducción fenomenológica debe entregar una consciencia absoluta, sin ningún yo como residuo de la reducción. Quepons remarca que Sartre deja de lado el precepto cartesiano de la apodicticidad del yo y encuentra en la fenomenología temprana de Husserl a la intencionalidad como única posibilidad para la unidad sintética de la consciencia. Es decir, que para la consciencia no hay una unificación de sí misma por un yo trascendental, sino solamente a través de la planificación de sí misma en su objeto intencional.

El yo del pensamiento es un objeto trascendente del objeto reflexivo que no es ni de la misma naturaleza de la consciencia, ni de la misma naturaleza que los objetos trascendentes del mundo, sin embargo, lo produce un tipo peculiar de reflexión. La consciencia sartreana no se limita a captarse como el flujo temporal de sucesión que ella misma es, sino que demanda cierta fijeza, cierto reflejo objetivante de lo que ella es, pero sin por ello perder su remisión permanente hacia sus posibles; esa demanda de fijeza es satisfecha por medio de una reflexión *cómplice* o *impura*, una reflexión que entrega al yo como producto de esa demanda de reflejo o imagen (Sartre 2017, pp. 165-168).

Quepons (2025) argumenta que el yo, al ser imaginario, comparte cierta naturaleza con la mala fe, pues es importante notar que la consciencia busca atribuir su absoluta indeterminación a algo fijo, a un ente o a un *en-sí*, la consciencia se engaña, se miente a sí misma fundamentando su imaginaria determinación en algo que no es ella misma, en algo trascendente. De ese modo, el yo es aquello que la reflexión *cómplice* entrega como fundamento de determinación, logrando una fusión de facticidad y trascendencia, logrando una suerte de “identidad acabada” (p. 32).

Quepons remarca la dimensión ficcional de la mala fe sartreana, a saber, la tentación del autoengaño, del ocultamiento del *status* ficcional originario de lo que se es, de la propia imagen. La tesis sartreana del *ego* como ficción sólo demuestra la base irreal del propio ser, es decir la nada como fundamento del propio ser. Quepons recuerda que el título de la obra más reconocida de Sartre no es más que un recordatorio de la propia libertad, pues si a la base del propio ser está la nada, la absoluta indeterminación, entonces la libertad de creación ficcionante de una “identidad” propia es de una posibilidad *cuasi* infinita. Así, la consciencia misma escapa de todo aquello que afirma no ser

ella misma con una fugacidad vertiginosa, lo único que permanece idéntico es esa praxis, a cada momento *no-tética*, de poder imaginarse permanentemente como posible absoluto. El *yo* es el *yo* que a cada momento está acaeciendo invisiblemente en el mundo y no es hasta que la consciencia propia reflexiona sobre sus objetos trascendentes y sobre sus actos trascendentes (como el recuerdo) que encuentra al *yo* como *acaecido*, como lo que en esa reflexión *impura* o *cómplice* es reflejo de sí misma, pero sólo como resultante de un volver sobre sus propios pasos; resultante que no se encuentra más que por ese medio.

La coherencia que busca la consciencia, la concordancia consigo misma, es una imagen, una proyección tética, de modo que el *ego* en la teoría sartreana no sirve para explicar la unidad de la consciencia, porque le es imposible una “adecuación” consigo misma debido a su propia naturaleza temporal. El intento de reflexión de la consciencia sobre sí misma entrega una imagen más o menos fiel, pero desfasada.

Se inicia el segundo capítulo hablando de la temporalidad sartreana dentro de su obra literaria (específicamente en los análisis sobre la temporalidad en la obra de W. Faulkner y en su propia novela *La náusea*), y como la conformación de los recuerdos está ligada a los vínculos afectivos, en concreto la experiencia temporal en su tematización subjetiva tiene mayor tendencia afectiva que intelectual (p. 40). Lo anterior señala la importancia de la crítica sartreana a la temporalidad en la narrativa de Faulkner, una crítica que llamará a retomar el futuro narrativo como proto-forma de la posibilidad existencial de sí mismo y que caracterizará la redacción de *La náusea* (p. 44) donde la temporalidad tematizada por la consciencia hace aparecer a la náusea como una vía anímica de acceso al *factum* de contingencia: todo objeto trascendente está de más, hasta uno mismo.

Quepons remarca la problemática del “ahora” dentro de la narrativa sartreana de *La náusea*, pues devela la irrealidad de las dimensiones temporales. Parece un libre juego de la imaginación la tendencia a proyectar y definir dimensiones, nombrándolas como pasado, presente y futuro, pero en realidad todo es, *a priori*, un eterno *ahora mismo* que desilusiona a la reflexión objetivante por su naturaleza incesante, por su imposible captación como entidad absoluta (p. 45).

La consciencia en su actividad cotidiana es ficción, una actividad fingidora, de sí misma y de su fundamento temporal (p. 47). El *yo* está fundamentado por la actividad fingidora temporal que asume la “existencia” de dimensiones

temporales. Quepons utiliza el anterior rastreo filosófico para reafirmar no sólo la tendencia a la ficción de la actividad de la consciencia, sino también para afirmar la invención imaginaria del sujeto.

Contrario a lo que se pensaría, Sartre opta por decir que uno no está en el tiempo y tampoco es uno su propio tiempo, sino que las dimensiones temporales el límite opaco de la consciencia. La consciencia proyecta una tendencia a hacerse presente ante sí mismo, una tendencia que va más allá del “*ahora mismo*” y que por su naturaleza ficticia le provocará la frustración de no llegar nunca más allá del ahora mismo al que cada momento está atado. Así, Quepons explica la ficción detrás del pensamiento sartreano de que todo proyecto existencial esté destinado al fracaso haciendo énfasis en que por un lado el *en-sí* es y por otro el *para-sí* proyecta ser una “eterna prorroga de sí mismo” (p. 48-49).

Hacia la página 50, Quepons comienza a explicar el análisis sartreano de las tres dimensiones temporales como dimensiones vivenciales que se inter-implican. El pasado tiene un estatuto ontológico negativo, porque es lo que *ya no es* en función de lo que ahora *está siendo*, o sea, el pasado nunca es pasado si no es porque en algún momento ha sido presente. Para Sartre el pasado sólo es pasado en medida en que hay alguien que lo asume como pasado, como vivido. El pasado es parte constitutiva del ser del sujeto (p. 51).

El pasado siempre va desfasado con el presente y sólo se alcanza en el fenómeno de la muerte. Pero Sartre no sostiene la tesis de Heidegger de que la muerte es y ontológicamente la culminación necesaria del ser, sino que la muerte es, igual que el nacimiento, contingente. Nada hay en el ser del humano que le indique que el morir sea un deber (p. 52). La consciencia del presente requiere, por otro lado, de la consciencia en la forma del recuerdo para constatar lo que *ya no es* que existe en función de lo que *está siendo*. El *para-sí* es total inadecuación consigo mismo, su forma de presencia al ser es la eterna huida y hace acontecer en el mundo al futuro en forma de lo faltante en el presente (p. 55).

Queda claro que el tiempo mismo se presenta a la consciencia en forma de distancia, pues el tiempo es una relación de cercanía en forma de distancia, una relación de separación (p. 56). De modo que la temporalidad es la infraestructura del *para-sí* y es en la estructura del *para-sí* donde se hace presente la temporalidad para el mundo. El tiempo viene al mundo gracias al *para-sí* que es diaspórico, pues pone en él una cohesión-dispersión a través de la tempo-

alidad que es el fundamento de su realidad ontológica y constitutiva (Sartre, p. 205).

Quepons realiza, hacia el final del capítulo, una tematización de las dimensiones de la temporalidad sartreana haciendo énfasis en el hecho de que la consciencia padece su devenir temporal como estructura fundamental, explicando así la capacidad de la reflexión e incluso la tematización del *cogito*. Así mismo, el autor señala como el tipo de reflexión pura tiene como objeto lo *sido* o lo *posible* de la consciencia (su infraestructura temporal) y es la antesala de la reflexión *impura* o *cómplice* que hace brotar la imagen del *ego*. La primera de estas reflexiones no es “suficiente”, porque a la consciencia se le olvida que es ella misma la que se está objetivando y entonces tiene que producir una imagen como forma de “anclar” su proceso reflexivo.

Ese *ego* no da unidad ni es la unidad de la consciencia, la unidad se la da pasivamente la temporalidad a la consciencia, pues es su superestructura. El *yo*, como bien señala Quepons, sólo es un recurso de anclaje para recordar que es la consciencia “quien” está deviniendo. Si sólo hiciera la consciencia la primera reflexión pura se tendría a sí misma como pura remisión a los posibles, de la nada, y los actos o afecciones no tendrían correspondencia mundana. Ese *yo* es ya una herida de mala fe en el devenir del *para-sí*, pues cree afirmarse como *causa sui* (p. 65-66).

En este punto, la tesis del *yo* imaginario es clave para tematizar la libertad en la filosofía sartreana, a saber, que la consciencia en su reflexión *impura* finge fijeza (que es un objeto acabado) al que se le puede atribuir una identidad y, sin embargo, es la reflexión *pura* la que muestra a la consciencia como lo que realmente es: libertad infinita.

En el tercer capítulo se desarrolla una de las potencias olvidadas en la visión habitual de la filosofía sartreana, pues retoma las tesis más importantes del opúsculo *Verdad y existencia*. Para Sartre, la verdad es una cuestión de compromiso y coraje, pues no es algo dado, sino propuesto. Quepons destaca que en el acto de mentir en realidad se propone un sustituto que tiene pretensiones de ser tomado en cuenta como verdadero (p. 69).

A pesar de que podría pensarse que la fundamentación subjetiva de la verdad como tema en la filosofía de Sartre tuviera una influencia heideggeriana, pero lo cierto es que su origen es, como demuestra Quepons, una herencia más bien cartesiana. En estas páginas es donde Quepons articula el tema de la libertad, la verdad y la responsabilidad, pues recuerda que, para Sartre, la

libertad es el fundamento por el cual el ser humano puede afirmar o negar lo que es verdadero en nombre de sí mismo y de la humanidad.

El ser del mundo y su verdad o falsedad dependen en su totalidad de la consciencia cuya base es una nihilización constante, por lo que, en líneas muy lucidas, Quepons confirma la perspectiva sartreana: [E]l mundo, como el horizonte de lo conocido y lo que se puede conocer, es un mundo humano: lo cual quiere decir, un mundo realizado constantemente, retenido y proyectado en relación con las posibilidades abiertas por las existencias humanas, por su libertad, en la que recae la responsabilidad de la constitución del mundo (Quepons 2025, p. 71)

El existente es a cada momento el fundamento de la constitución del mundo, y de esa misma constitución dependen no sólo las etiquetas que el lenguaje pueda designar a los objetos, sus juicios de verdad sobre los objetos o las dimensiones temporales, sino también dependen en mayor medida las relaciones que se crean entre el mundo y los existentes.

Quepons afirma que el poder irrealizador del existente produce una imagen del mundo y de los demás, de las otras consciencias encarnadas. La imaginación es un ejercicio de la libertad y en él cabe una constante de irrealidad sobre los otros que atormenta a la consciencia y al producto de su reflexión *cómplice*: “son los imaginarios los que nos condenan y, al mismo tiempo, la potencia negativa que anida en su producción es la condición de todo proyecto emancipatorio.” (p. 68).

Se puede asegurar que uno de los logros más importantes del libro de Quepons es establecer de manera explícita la relación de la imaginación con la posibilidad de la praxis. Sólo mediante este largo, pero necesario, ejercicio aclarativo se pueden entender las verdaderas propiedades de la praxis, e incluso se pueden comprender sus potencialidades.

El cuarto y quinto capítulo del libro representan abordajes concisos en los que se asienta la dimensión política que la imaginación puede alcanzar. Quepons aborda una potencia de la ficción que sólo se alcanza a través del lenguaje, a saber, la literatura como desarrollo ficticio (p. 86). El propósito de Quepons es remarcar la potencia política de la literatura: su fundamento es siempre un desarrollo de la ficción con miras hacia la objetividad, pues los sujetos en el plano intersubjetivo constituyen la objetividad de un escrito (una novela, por ejemplo). De modo que las libertades constituyen una especie de objetividad cuyas condiciones de posibilidad siempre se dan gracias a la imaginación.

En el quinto capítulo Quepons retoma la etiología sartreana del antisemitismo, de donde rescata el origen emocional del antisemitismo, en concreto el odio como emoción conductora argumentando que es clave comprender la significación ontológica de las emociones, es decir, que las emociones *son* en medida que *significan* (p. 104).

Quepons rescata el hecho de que las modificaciones del mundo tienen un sustento emotivo, pues emociones como el miedo tratan de suprimir al objeto, haciendo énfasis en que la emotividad del existente le revela la existencia. Las emociones exhiben el entramado de significatividad originaria con el que el existente interactúa de manera *pre-reflexiva* con el mundo (p. 110).

De este modo, el odio se da “naturalmente” ante la situación de ser percibido por la mirada del otro, ante el ser objetivado por alguien más que no es el *yo* y formar parte de su proyecto; es un sometimiento. El odio es la expresión originaria de la demanda de liberación de ese sometimiento (p. 111). Las emociones confieren sentido a los objetos del mundo y a la forma de relacionarse con ellos, pero lo hace de manera tan sutil (pre-reflexivamente) que la mayoría de las veces no se tiene consciencia de ello. Quepons recalca que el existente elige *pre-reflexivamente* entregarse a esa emoción y en consecuencia dar sentido al mundo según la proyección de su consciencia afectiva (p. 106).

Quepons ilustra como es que para Sartre el odio del antisemitismo es una pasión no solicitada, no provocada, porque el judío no actúa directamente sobre el antisemita. Incluso el antisemita escoge activamente sobre-interpretar los posibles y exagerar la facticidad de los judíos para que resulten ofensivos o hirientes (p. 113). Los antisemitas se resignan a vivir su odio como si no tuviera más remedio, con excedencia y justificación viven reducidos a su odio. El ser antisemita es invertir un papel, es huir de la libertad para determinarse por el odio a través del miedo.

El antisemita tiene miedo y asume de manera anticipada que el otro lo pone en una situación de vulnerabilidad y ello lo lleva a sentirse justificado y designado para llevar a cabo sus actos de odio como si de un destino se tratara, de modo que el antisemita encarna una existencia inauténtica dejándose determinar por una hipótesis, así que actúa de mala fe (p. 115).

Quepons deslinda al rencor como origen de muchos de los discursos de odio, pues sólo el rencor tiene su origen en el daño objetivo recibido y no en la postura de determinación hipotética hacia un grupo concretamente indeterminado como en el caso del antisemitismo, es por ello por lo que el xenófobo

es irresponsable sobre su propia existencia al dejarse determinar por el odio y al ser incapaz de autodeterminación auténtica (p. 116).

En el último capítulo Quepons alcanza a esbozar los abordajes de la filosofía sartreana de madurez tras la década de 1940. Así pues, el desarrollo de la filosofía sartreana tiene como protagonista a la praxis situada en el mundo material. Quepons hace énfasis en la relevancia de la vulnerabilidad dentro de la constitución de nuevas formas de subjetividad en resistencia ante los otros (p. 121), como una deducción directa de la vulnerabilidad como correlato de la violencia.

De ahí que se destaque a la dimensión ontológica del conflicto sartreano como una dimensión constitutiva de la existencia humana, tanto individual como colectiva, cuyas relaciones tienen como materialización lo que se conoce como historia (p. 124).

Quepons retoma el análisis de Sartre sobre la violencia como la destrucción o alteración de un estado de cosas, una forma de apropiación del mundo a través de su destrucción (p. 129). Se recalca la importancia de la violencia no como mediática, pues Quepons retoma el ejemplo que Sartre (1983) ofrece en sus *Cahiers pour une morale* donde la violencia se ejerce como una cuestión de derecho, un acto que tiene sus razones y no como si se tratara de un medio (p. 180-181), incluso Quepons (2025) enfatiza la verdadera propiedad de la violencia como transformación de la dinámica medios-fines (p. 126).

Quepons rescata la dimensión de la contra-violencia como praxis que responde a la violencia-objeto y que demanda libertad, y sin embargo no hay en desarrollos anteriores o posteriores una tematización de la opresión como compromiso de la libertad (p. 127). A saber, que en tal momento del libro se comprenden los desarrollos sartreanos de la violencia como una forma de determinación de la existencia que lucha contra la violencia sistemática que deshumaniza a los oprimidos, no obstante, no hay claridad de en qué momento la absoluta libertad situada es alienada por los otros en el terreno práctico.

Si la mirada, y posteriormente el campo de lo práctico-inerte, son formas de alienación del sujeto en el pensamiento sartreano cabría volver tema de interés un análisis, fenomenológico si se quiere, de la “pérdida” de la libertad mediante la opresión, de la deshumanización de la violencia objeto, por ejemplo, como forma de detrimento de la libertad. Quizá incluso volver patente una distinción entre un tipo de libertad ontológica y una libertad práctica, la primera como forma de comprender la indeterminación originaria de la consciencia y la segunda comprendida como la situación reflexiva de la consciencia en-

carnada en interacción con el plano de la inercia, de la formación de grupos, de la institucionalización, e incluso del momento violento privilegiado por el propio Sartre: la mirada del otro.

La posibilidad de ser constantemente trascendido por los proyectos de los otros remarca una especie de hobbsianismo de parte de Sartre (1983), un tipo de pesimismo que, si bien puede ser superado por medio de valores como la generosidad (p. 16) o la confianza que Quepons (2025) señala (p. 130) no descartan la posibilidad constante del conflicto, es decir, de un estado constante de cierta forma de violencia objetivadora de todos hacia todos. Esta postura sartreana de la reconfiguración de la relación medios-fines por uno mismo y por los otros es constante y define un estado de Terror constante donde incluso la solidaridad es una manera de autodeterminarse como medio (p. 113).

Convendría quizá aventurar la tesis de que este estado de hostilidad en lo práctico-inerte tiene un fuerte componente imaginario intersubjetivo, de modo que sólo consideramos la pérdida de la libertad como producto de un ejercicio ficcionante intersubjetivo, que fácticamente no existe y que es condición de posibilidad de la ya mencionada contra-violencia.

Por último, habría que agregar algunas observaciones generales sobre el libro, pues a pesar de tomar muchos elementos de la fenomenología sartreana sí que hay en ese desarrollo algunas partes que simulan inconexión. Por ejemplo, el salto entre el tema del odio y el paso a la violencia sin una tematización de cómo es que es posible la violencia en el pensamiento sartreano. Además de encontrar otro salto entre el capítulo de las potencias narrativas de la imaginación y la tematización del antisemitismo, incluso echando en falta una breve exploración de la narración intersubjetiva como condición de un odio colectivo.

Se abren las siguientes interrogantes: ¿El hecho de que el *yo* tenga un origen ficcional no pone en riesgo la noción de responsabilidad sartreana? ¿Al hacer del *yo* un reflejo escurridizo de la consciencia, de su “circuito de ipseidad”, no hace que sea igual de escurridizo el acto de responsabilizarse a sí mismo de los propios actos? ¿Qué liga a la libertad, cuyo origen ontológico es una imposibilidad de convergencia consigo mismo, con la responsabilidad de “encontrarse” a cada momento en el pasado como reflejo escurridizo del flujo incesante de la consciencia misma para identificarse y darse identidad?

Queda pues un poco suelta la problemática de la conexión entre las dimensiones temporales, pues no se resuelve cómo el que necesariamente el presente

reconoce el pasado como experiencia en algún momento presente, por lo que ello deriva en el problema del sustento ontológico de la responsabilidad en el pensamiento del propio Sartre. Una conexión no tan evidente entre ambas dimensiones (pasado y presente) ponen en peligro la conexión entre el pasado que constituye el ser de cada uno y del cuál la libertad del presente debe asumir responsabilidad. “*No soy mi pasado*”, y tal parece que eso basta para decir que, en el presente, o en cualquier punto infinitesimal de flujo que tratamos de caracterizar como el ahora, no estoy determinado por mi pasado, pero qué pasa con el mínimo de identidad que el pasado constituye de identidad para poder utilizar tal contenido de memoria para configurar el presente y el futuro de la praxis propia.

Quizá habría que dejar más en claro cómo es que la consciencia tiene la capacidad de “identificarse” (no adecuarse) con su pasado sin ser ese pasado, ese aspecto de su ser, su fundamentación o principal faceta ontológica. Porque sí, la principal faceta ontológica de la consciencia es la libertad, la posibilidad, lo para-sí, pero no por ello ignora lo que ha sido, ¿será que también ese reconocimiento en el pasado se da por el libre juego de la imaginación? Por otro lado, es un problema el decir implícitamente junto a Sartre que algunos fenómenos de la realidad están deslindados de toda materialidad u organicidad, pues la cuestión de la muerte sí que tiene un componente orgánico de peso. La muerte sí es un fenómeno que se “vive” de manera subjetiva, es un “*en-sí*” del para-sí y que es la imposibilidad de todos los posibles, pero dónde queda justamente el problema no sólo de la muerte como fenómeno orgánico, sino también del nacimiento como aparición de consciencia en la materia. Es un problema que tal vez Sartre no llegó a abordar ni siquiera en sus últimas reflexiones, pues tardíamente evitó concederle agencia creadora a la naturaleza.

Quepons hace un notorio esfuerzo por destacar constantemente el elemento imaginativo del ser humano presente en la filosofía sartreana, no como si el resultado de dicha reflexión llevara consecuentemente a una metafísica fantástica, sino como un análisis explicativo de la condición humana. Un rastreo del animal imaginario que se encuentra tanto en Ortega como en Nietzsche y que no puede más que aparecer en los análisis más finos del funcionamiento de la consciencia humana. Pareciera que la filosofía históricamente atribuye el gran mérito explicativo de la identidad del individuo a la racionalidad y, salvo excepciones de cuño empirista o pragmatista, estas explicaciones “fantásti-

cas” cobran mayor peso en cuanto se exponen los frutos concretos, casi desapercibidos, de las exploraciones fenomenológicas.

En este caso, se ofrece un esclarecimiento clave sobre la dinámica sartreana de libertad e imaginación, pues el hecho de que la libertad sea el fundamento de la imaginación encierra mucho más que una condición preliminar. Para Sartre, la negatividad de que la consciencia marca distancia de la totalidad sintética del mundo (*esto no soy yo*). Y, por otro lado, la nada de los infinitos posibles que no es la consciencia misma. Es esa situación la que es la condición esencial de la transformación a través de la praxis humana.

Este libro no se agota en ser una investigación dentro de los límites de la fenomenología sartreana, sino también un texto que confirma o refuta el entendimiento que el lector pueda tener de la propia filosofía sartreana. Sería de esperarse que un lector de los trabajos mayores del filósofo francés fuera el principal lector objetivo del libro de Quepons, sin embargo, también lo podría ser cualquiera que se encuentre incipientemente llamado por la filosofía que se desarrolla en el enfoque fenomenológico del existencialismo.

Referencias

- Quepons Ramírez, I., (2005), *Jean-Paul Sartre. La invención imaginaria de sí*, Jitánjáfora, Morelia.
- , (2025), *La razón para rebelarnos. Imaginación, crítica y subjetividad en la filosofía de Jean-Paul Sartre*, Buenos Aires.
- Sartre, J. P., (1983), *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris.
- , (2003), *La trascendencia del ego*, Síntesis, Madrid.
- , (2017), *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires.

JOSÉ FRANCISCO SILVESTRE, MONTELLANO
Universidad Simón Bolívar, México
jose.silvestrem@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5436-7129>